

الحكيم أبو علي سينا

الاشتباه والتبديها

مشرح انوار نصير الدين الطوسي

والمهاجمات لقطب الدين الرازي

تحقيق كريم حسيني

مؤسسة مطبوعاتي الرضوي

ابو علي  
سينا

الاشتباه والتبديها



# الاشارات والتشبيات

حكيم ابو علي سينا

باشرح

خواجة نصير الدين طوسي

و

قطب الدين رازي

# مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

رابطہ بدیل  
lisanerab.com

www.lisanarb.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیہات، شرح]

الاشارات و التنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجہ نصیر الدین طوسی و  
قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فہرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامہ بصورت زیر نویس.

نمایہ

۱. فلسفہ اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.  
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی،  
محمد بن محمد ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان:  
الاشارات و التنبیہات. شرح.

۱۳۸۳ . ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۰۶

## الاشارات و التنبیہات / ج ۱

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح / تحقیق)

مطبوعات دینی

۳۵۰۰ / اوّل

۴۳۲ / وزیری

۱۳۸۴ / قدس

شابک دوره: ۶-۰۹-۸۸۱۸-۹۶۴

شابک جلد ۱: ۱-۰۶-۸۸۱۸-۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



## فهرست

٧	..... سخن ناشر
١٠	..... مقدمه به قلم استاد صدوقی سُها
١٥	..... دیباچه: شیخ سینا در نگاهى کوتاه
٥٩	..... پیشگفتار: گفتاری در منطق
٧٣	..... مجلد الاول فى علم المنطق
٧٨	..... صدر الكتاب

### التَّهْجُ الْاَوَّلُ

٨٥	..... فى غرض المنطق
----	---------------------

### التَّهْجُ الثَّانِي

١٤١	..... فى الالفاظ الخمسة المفردة والحدّ والرّسم
-----	--

### التَّهْجُ الثَّالِثُ

١٩٧	..... فى التّركيب الخبرى
-----	--------------------------

### التَّهْجُ الرَّابِعُ

٢٢٩	..... فى موادّ القضايا و جهاتها
-----	---------------------------------

### التَّهْجُ الْخَامِسُ

٢٤٩	..... فى تناقض القضايا و عكسها
-----	--------------------------------

### التَّهْجُ السَّادِسُ

٣٠٩	..... فى بيان الاحوال المادية للقضايا
-----	---------------------------------------

## النّهج السّابع

و فيه الشروع فى التّركيب الثّانى للحجج ..... ٣٢٧

## النّهج الثامن

فى القياسات الشّرطيّة و فى توابع القياس ..... ٣٧٥

## النّهج التاسع

و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيّة ..... ٣٩١

فى مقدّمات العلوم و موضوعاتها ..... ٤٠٣

## النّهج العاشر

فى القياس المغالطيّة ..... ٤٢١

اعلام ..... ٤٣٠

### سخن‌ناشر

بنیان‌های تمدن خیزانه اقلیم باختر و بخصوص سرزمین ایران، عمدتاً عقلانی و فلسفی است. وفور عقل‌گرایان و فلسفه‌کاوانی که از خاک این قبیله بر سمند تفکر گام نهاده‌اند، گواه این واقعیت است.

این تمدن عقلی، با ظهور و بروز اسلام، نه تنها از ساحل و دریای فلسفه کناره نگرفت، بل با تالو به هنگام «فلسفه اسلامی» پرچمداری تفکر عقلانی مکتب محور و الیهیات جوئی دین‌مدارانه را نیز بر افتخارات خود افزود و راهی نو در کشف معمای هستی در پیشدید تاریخ فلسفه و فلاسفه نهاد.

نام و یاد بزرگ فیلسوفانی چون ابن‌طرخان‌فاریابی، شیخ بزرگ سینا، بهمنیار مرزبان، غزالی، احمد غزالی، فخر رازی، زکریای رازی، عمر خیام، حکیم سهروردی، محقق داماد، محقق خرفی، محقق دوانی، میر فندرسکی و نهایتاً صدرای صاحب اسفار، و تابعان ذو القدری چونان سبزواری و زنوزی و آشتیانی بزرگ و علامه طباطبائی کاشف از تحرک خاصی است که فلسفه اسلامی داشته، و توانسته مراحل عمده خود را، به کمال اهتزاز و اوجمندی پشت سر نهد.

به احتمال زیاد، این حقیقت مورد تصدیق بخش عمده‌ای از اهل دانائی باشد که فلسفه اسلامی در محورهای بنیادین علوم عقلی بشری، مدیون و وامدار فیلسوفان ایرانی است.

...اما کتابی که پیش روی دارید، یکی از متون فلسفی دوران بعد از اسلام است که به قلم توانا و حقیقت‌کاو یکی از قوی‌ترین، زبده‌ترین و نامدارترین فلاسفه مشرق زمین به رشته تحریر در آمده است. به گواه آثار، و اذعان و اعتراف آگاهان و دانشمندان شرقی و غربی، حکیم ابن سینا، به لحاظ حضور قوی و مقتدرانه‌ای که در دنیای اندیشه و



علوم متّوعی چون طب، حکمت، ریاضی، فیزیک، فلسفه و دیگر دانش‌های انسانی، میرزترین چهره نظام علمی اسلام در دوران شکوفائی تمدن علمی اسلام - اعمّ از عقلی و نقلی - پیش از بازخیزش اروپا در جنبش رنسانس می‌باشد، مردی که تسلط قاهرانه وی بر «فلسفه»، «طب»، «حکمت» و «عرفان عقلی اسلامی» با نبوغ منحصر به فردی که داشته و به ظهور رسانده، و طی آثاری همواره درخشان و تفکراتی پیوسته پویا آشکار است.

حکیم زبده‌ای که به آسانی می‌توان وی را قوی‌ترین مغز عصرش خواند و از تسلط وی بر ابعاد گوناگون دانش تا به آخرین حدّ ممکن و متصوّر دفاع به دفاع آورد. شخصیتی که بخش استوار فلسفه اسلام و اسلامیان، بعد از وی، و امداً نام اوست و اندیشاری‌هایی که بعد از وی نظیری برایش یافت نشد و پس از گذشت حدود ۱۰ قرن، باز به نام پر معنای او می‌بالد. آثار فلسفی وی، در اوج قلّه نگارش‌های عقلی تمدن فلسفی اسلام قرار گرفته است. اثر معروف او «الاشارت والتنبیہات» و نگارش‌های عالمانه و محققانه دیگر وی، از دیرباز، عهده دار نقش اول تبیین حقایق فلسفی اسلامی بوده است. سیطره قاهرانه ابن سینا بر جای جای جهان اندیشه و حوزه‌های فلسفی و عرفانی پس از خودش، علی‌رغم ظهور فلسفه‌ها و فیلسوفانی پر آوازه، اعتبار خود را کماکان حفظ کرده است. نام او، هنوز نیز با صلابت و فحامت خاص خود، مُنادی تشریح و تبیین اندیشه‌های ناب فلسفه اسلامی است.

حکمای بزرگی چون صدرا و سبزواری و طباطبائی، بر مقام والای حکمی این متفکر پیشرو مدعند، و چگونه چنین نباشد، در حالی که اگر او دست به قلم نبرده و اندیشه‌های فلسفی ارسطویی و غیر ارسطویی را، از دوره خود، به دوران بعد از خود انتقال نمی‌داد، شاید گسیختگی غیر قابل جبرانی را در ساحت یافتارهای فلسفی ده قرن اخیر فلسفه اسلامی شاهد می‌شدیم که جبران آن، البته راهی نداشت و دست کم بس و بسیار مشکل بود.

ناشر که چاپ و تصحیح متون اصیل فلسفی را در سرلوحه کارهای خویش قرار داده و از جمله «اسرار الحکم» حکیم سبزواری را به چاپ رسانده، از چندی پیش، قصد آن داشت اشارات و تنبیہات خواجه سینائی را نیز همراه با دو شرح عالمانه

محقق طوسی و قطبِ مُحاکم، با تصحیحاتِ لازم، چاپ و منتشر نماید که اینک با خوشوقتی کامل قصد خویش را به شرف تحقق رسانده و با نسخ ارزشمندی که فراهم کرده‌ایم و نیز قبولِ زحمت محقق فاضل آقای مریم‌هیضی، این مجموعه را به حضور صاحب‌دلان آگاه پیشکش می‌نمائیم و از بارگاهِ خداوند متعال، توفیق همگان را خواستاریم و امید می‌بریم که این گام کوچک نیز مورد توجه اهل تعقل و فرزندان فروزان قرار گیرد.

مطبوعات دینی.

مقدمه به قلم:

استاد منوچهر صدوقی سُها

هو الحق

«الاشارات» که نام کامل آن گویا بر خلاف قول مشهور، «التنبيهات و الاشارات»<sup>(۱)</sup> باشد، و نه «الاشارات و التنبيهات»، افزون بر آنکه از سرآمد تصانیف شرفالملک، شیخ رئیس، حجة الحق خواجه ابوعلی سینا است، به راستی و درستی هم، احد از متون طراز نخست فلسفی و برتر از آن، عرفانی دوره اسلامی است. و سخن در باب آن، فراوان می توان آورد، لکن از آن میان، بدین مقام که عنوان مقدمیت بر چاپی تازه از او می دارد، بدانگونه که سالها پیش از این نیز به دیباچه پارسی عتیق آن معمول کرده بودم<sup>(۲)</sup>، جز با معنائی چند نمی پردازم که در دیده تأمل ارجح است و شایسته یادآوری، و این است آن که:

**الف - تاریخ تصنیف:** سخن مشهور آن است که «الاشارات» واپسین کتابی است که شیخ به تصنیف اندر آورده است، تا بدان جایگاه که ابن ابی اُصیبه تنصیص کند که: «... (= الاشارات)، ... هِيَ آخِرُ مَنْ صَنَّفَ فِي الْحِكْمَةِ»<sup>(۳)</sup> و لکن این قول که به میانۀ جمعی از اهل تحقیق معاصر ما نیز تلقی به قبول شده است<sup>(۴)</sup> مسلم نمی توان داشت، نهاده بر پایه امارتی چند که علیه آن قائم است و جمله ای از آن به دیباچه مورد اِشعار ایراد کرده ام، و برترین آن، همانا نام نامی آن (= الاشارات) است به کتاب «المباحثات»<sup>(۵)</sup> شیخ، و نهاده بر این پایه، اولی آن است که به حدس صائب بعضی از اهل تحقیق معاصر خویش<sup>(۶)</sup> بگوئیم که: الاشارات، آخرین کتاب مهم شیخ بوده است و نه آخرین کتاب او، اطلاقاً.

**ب - مکانت آن به نزد مصنف:** این کتاب مستطاب به نزد مصنف خویش، حائز مرتبتی می‌بوده است والا، تا بدان جایگاه که او خود (= شیخ رئیس) که نوعاً گفته می‌شود که نسخه مصنفات نگه نمی‌داشته است، نسخه آن (= الاشارات) با خود می‌داشته باشد، چنانکه به رقیمه‌ای که گویا آن را به سه سال پایانی حیات<sup>(۷)</sup> بهر بعضی از افاضل ترقیم فرموده بوده است، می‌آورد که: «... و اما تحزنه علی ضیاع التبیها و الاشارات، فعندی ان هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة»<sup>(۸)</sup>، و افزون بر این، بر او ضنت همی ورزد کما یقول فی خواتیمه:

«ایها الاخ! انی قد مخضت لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحق، و القمتک قتی الحکم فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المبتدیلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة، و کان صفا مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثق ببقاء سریرته و استقامه سیرته و بتوقفه عما یترسّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحق بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدرّجاً مجزئاً مفرفاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده باللّه و بایمان لامخارج لها، لیجرى فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان ادعت هذا العلم، او اضعته فالله بینک و بینک و کفی باللّه و کبلاً»<sup>(۹)</sup>

**ج - تأثیر: الاشارات، بدانگونه که از کثرت شروح و تعلیقات آن بالاخصّ تا روزگارِ ظهور و تداول «الاسفار الاربعه» صدرالمتألهین که انجیل فلسفه و فلاسفه افتاده است، به آشکاری بر می‌آید، تا بدان روزگار، اهمّ متون مورد تدریس و تدرّس اهل حکمت می‌بوده است، و یا لااقلّ یکی از متون طرازِ اوّل محلّ عنایت آن جماعت، و بالاخصّ شایسته یادآوری است که به تضاعیفِ ایّام، قرنِ دو سه - که من بنده آن را دوران «تهافتات» در ادوارِ فلسفه در دوره اسلامیّه نام کرده است، آغازیده از عصر غزالی و انجامیده به عهد قطبِ مُحاکم<sup>(۱۰)</sup> - مدارِ حکمت، دائر بر آن می‌داشته‌اند، تا بدان جایگاه که با شگفتی تامّ، ظهور و حضورِ آن که علی ایّ حالِ ریخته خامه شیخ حکماءِ مشائین است، در آثار شیخ شهید اشراقی و بالاخصّ حکمة اشراق، لائح و**

ساطع بوده باشد و اگر دلیل صحّت این معنی می‌خواهی، اولاً بشنو از عزّ الدّوله سعد بن منصور این کمونه که به جانی از شرح التّلوّیحات، به تنصیص می‌آورد که شیخ شهید به اکثر مباحث این کتاب (= التّلوّیحات)، اقتداء به الاشارات می‌کند:

«... لانه یقندی فی اکثر مباحث هذ الكتاب بکتاب الاشارات للشیخ

الرئیس ابی علی بن سینا...»<sup>(۱۱)</sup>

و ثانیاً مثل را بنگر به معنائی چند، مطابق به «الاشارات» و «حکمة الاشراق» به

شرحی که می‌آید:

حکمة الاشراق	الاشارات
الغنی ما لا يتوقّف ذاته ولا کمال له علی غیره و الفقیر ما يتوقّف منه علی غیره ذاته و کمال له...	أتعرف ما الملك الحقّ؟ الملك الحقّ، هو الغنی الحقّ مُطلقاً و لا يستغنی عنه شیئی فی شیئی و له ذات کلّ شیئی، لأنّ کلّ مستثنیّ منه او ممّا منه ذاته، فکلّ شیء غیره فهو له مملوک و ليس الى اى شیء فقر...
الجود افاده ما ینبغی لالعوض، فالطالب لحمد و ثواب معامل، و کذا المتخلّص عن مذمة و نحوها، فلا شیء اشدّ جوداً ممّن هو نورّ فی حقیقه نفسه و هو متجلّی و فیاض لذاته علی کلّ قابل، و الملك الحقّ، هو من ذات کلّ شیء و لیست ذاته لشیء و هو نورّ الانوار...	اتعرف ما الجود؟ الجود هو افاده ما ینبغی، لالعوض. فلعّل من یهب السکین لمن لا ینبغی له ليس بجواد، و لعّل من یهب لیستعیض معامل، فليس بجواد. و ليس العوض کلّه عیناً، بل و غیره حتّی الثناء و المدح، و التخلّص من المذمة، و التّوصّل الی ان یكون علی الاحسن، او علی ما ینبغی. فمن جاد لیسرف، او لیحمد، او لیحسن به ما یفعل، فهو مستعیض (۱۲).

و از سوئی دیگر نیز گفتنی است و شنیدنی است که ابن طفیل اندلسی که به فاصله‌ای به تقریب یک صد ساله از روزگار شیخ - آن هم به غرب عالم اسلامی - همی زیسته است، به مقدّمات «حی بن یقظان» آورده باشد که:

سئلتَ اَيُّهَا الاخ الكريم... ان ابنتُ اليك ما امكنتني بثُّهُ من اسرار الحكمة المشرقيّة التي ذكّرها الشيخ الرئيس الامام ابوعلی سینا.

و متعاقباً به تضايف كلام، مبادرت کند به ایراد دو فقره نصّ از سخن شیخ در باب «احوال» یا «اذواق»، بر کران از ارجاع به مأخذ آن و آنگاه نوع اهل تحقیق گمان کنند که آن دو نص برگرفته است از «الحکمة المشرقيّة» کذائی و نهایتاً به اواخر سده نوزدهم میلادی، احد از فضلاء مستشرقین M. A. F. MEHREN نام او، برخورد و دریابد که دو هر دو ان، همانا مأخوذ است از مقامات العارفين الاشارات<sup>(۱۴)</sup>

ج / ۱ - بیان: تواند بود که نهاده بر این پایه بوده باشد که از سِر افادت نالینو، چندی به میانهُ جَمّی غفیر از مُستشرقین متداول گردیده بوده است، که حکمتِ اشراقی منسوب کرده باشند با شیخ رئیس<sup>(۱۵)</sup> و گاه چنان و چندان بر افراز شوند که یکی از آنان آسین پلاسیوس نام او، چنین گوید که: «ابن سینا» پیش از سهروردی مقتول، قابل به «حکمة الاشراق» می بوده است<sup>(۱۶)</sup> و این سخنی است که هر چند که متعاقباً محلّ ردّ جمعی از همان جماعت افتاده است، عاری از وجه مائی وثیق در دیده نمی آید.

فائدة: این معنی نیز بدین مقام طرداً للباب و بل که انتاجاً للمُقدّمه در خور یادآوری است که: شیخ رئیس هر چند که نماینده برجسته حکمت مشائی است و هم به همین «الاشارات» بر فرفورپورس که او نیز از نمایندگان برجسته حکمت نو افلاطونی و فی الواقع حکمتِ اشراقی است، ردّ گفته است بدان جایی که می آورد:

و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفورپورس، عمل في العقل و المعقولات كتاباً  
يثنى عليه المشائون، و هو حشفتُ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه  
و لا فرفورپورس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك  
المناقض بما هو اقسط من الاوّل.<sup>(۱۷)</sup>

- اولاً به حواشی ای چند که بر اثولوجیا تعلیق فرموده است<sup>(۱۸)</sup>، علی الظاهر صرفاً نظر به محض توضیح می داشته است، بر کران ار نقض و ابرام تا بدان جایگاه که آن را «تفسیر کتاب اثولوجیا» نام کرده باشد، یا کرده باشند، و

- ثانياً افزون بر اين، به ظنّ اقواى اقرب به يقين، به همين اشارات، از همان اثولوجيا متأثر است و اگر دليل مى خواهى، نخست اين عبارات عاليات كه مُشعر است به اخراج غير محسوس و يعنى معقول از محسوس، به مطلعِ نمط چهارم، بهديدگان بصر و بصيرت، هر دوان بنگر:

أنّه قد يغلبُ على اوهام النَّاسِ، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محالّ، و انّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت يتأتّى لك ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لانّك و من يستحقّ ان يخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فانّكما لا تشكان فى انّ وقوعه على زيد و عمرو، بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود، لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحسّ او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحسّ، فقد اخرج التّفثيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس و بهذا اعجب و ان كان محسوساً، فله لا محالة وضع و اين و مقدار معينّ و كيف معينّ لا يتأتّى ان يحسّ بل و لا ان يتخيّل الا كذلك.

فانّ كلّ محسوس و كلّ متخيّل، فانه يتخصّص لا محالة، بشىء من هذه الاحوال و اذا كان كذلك، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين فى تلك الحال، فاذا الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية الّتى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرفٍ و كذلك الحال فى كلّ كلّى.<sup>(١٩)</sup>

و آنگاه عباراتِ تاليه اثولوجيا به اوائلِ ميمرِ سوّم، به ديده اندر كن و مناسب تأثير و تأثر آن دو درياب:

ففقولُ الآن على ايضاح ماهية جوهر النفس و نبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنّوا بخسارة رأيهم انّ النفس ائتلاف اتفاق الجرم و اتّحاد اجزائه و نكشّف عن دحوض حجّتهم فى ذلك

... ففقولُ: ان افاعيل الاجرام، انما تكون بقوى ليس بجرمانية... و الدليل

على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كميّةً و كفيّةً، و الكميّة غير الكفيّة، و ليس يُمكن ان يكون جرمٌ ما، بغير كميّة، و هذا اقرّ بذلك الجرميون.

فان لم يُمكن ان يكون جرمٌ ما بلا كميّة، فلا محالة انّ الكفيّة ليست بجرميّ، و كيف يُمكن ان تكون الكفيّة جرماً و ليست بواقعة تحت الكميّة، اذ كان كل جرم واقعا تحت الكميّة و الكفيّة ليست بجرم و ان لم تكن الكفيّة جرماً، فقد بطل قولهم: انّ الاشياء اجرام.

و نقول ايضاً كما قلنا آنفاً: انّ كل جرم و كل جنة اذا جُرئت او اخيل منها قدر ما، لم تبق على حالها الاولى من العظم و الكميّة و تبقى الكفيّات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منها شيء، لانّ الكفيّة في جزء الجرم، كهيتها في الجرم كله كحلاوة العسل، فانّ الحلاوة التي في الرطل من العسل، هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها، لا تنقيص حلاوة العسل بنقصان كميّة و ليست كميّة رطل من العسل، الكميّة التي في نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا تنقص بنقصان جرم العسل، فليست الحلاوة بجرم و كذلك يكون سائر الكفيّات كلّها. (٢٠)

#### هـ - شروح و تعليقات و نظمها و ترجمهها: چنانکه بیاوردیم، «الاشارات» به

روزگارانی دراز، محطّ نظر اهل حکمت می بوده است و از این روی، بی گفتگو پیدا است که دارای شروح و تعلیقاتی فراوان می بوده باشد و سببی دیگر نیز البته بدین میان پدیدار است و آن همانا «شموخ» و «فخامت» و «اجمال» و «ابهام» الفاظ و معانی او است، تا بدان جایگاه که از سید اّماجد العرفاء الاخیار و سند افاحم الحکماء الابرار، استادان الاستناد مولنا السید محمد کاظم العصار الطهرانی - لطف الله سرّه النورانی - استماع دارم که:

«اشارات معماست، لو لا الشرحین».

هرگونه ای که می بوده باشد، افزون بر شروح و تعلیقات متعدّد، اعمّ از این که به نقض می بوده باشد، و یا به ابرام، نیز مورد نظم واقع گردیده است و هم به زبانی دیگر و



بالاخصّ به لاتین و فرانسه و پارسی در آمده است که مقادیری از آن به دیباچه سابق الذکر (= مقدمه ترجمه قدیم - طهران، ۱۳۶۰) ایراد کرده‌ام و عند الاقتضاء می‌شود بدان رجوع کرد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

و کتب اللاشیئی شها

عفی عنه ره

فی ۱۵ / اسفند / ۱۳۸۳

#### ارجاعات

- ۱ - این استحسان، نهاده است بر پایه قولی از شخص شخص شیخ، به نامه‌ای بهر بعضی از افاضل عصر که شطری از آن، عن قریب به متن ایراد خواهم کرد.
- ۲ - ترجمه قدیم الاشارات و التنبیہات، تصنیف حجة الحق ابوعلی سینا، به تصحیح استاد فقید سیدحسن مشکان طبسی، با مقدمه منوچهر صدوقی شها، طهران، فارابی، ۱۳۶۰.
- ۳ - عیون الانباء، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷، ج ۳ ص ۲۷.
- ۴ - مثل را بنگرید به: ۱ - ضیاءالدین دزی: رسائل ابن سینا، طهران، مرکزی، ظاهراً ۱۳۱۸ - مقدمه - ص ۳۶، ۲ - دکتر سید حسین نصر، احمد آرام: سه حکیم مسلمان، طهران، افست، ۱۳۵۲، ص ۲۶.
- ۵ - چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: [ارسطو عندالعرب] کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸، ص ۲۲۷، س ۱۲.
- ۶ - دکتر یحیی مهدوی: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، دانشگاه طهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.
- ۷ - محمدتقی دانش‌پژوه: فهرست کتابخانه اهدائی مشکوة، دانشگاه طهران، ۱۳۳۵، ج ۳، ق ۱، ۱۴۲.
- ۸ - ارسطو عندالعرب: ص ۴۲۵.
- ۹ - M. A. F. MEHREN: رسائل الشيخ الرئيس... فی اسرار الحکمة المشرقیة، لایدن، بریل، ۱۸۸۹ ص ۴۰ و ۴۱.

- ۱۰- تاریخ حکما و عرفاء مُتأخرین، طهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۹ ص ۱۶- ۱۸.
- ۱۱- التَّنقیحات فی شرح التَّلویحات - چاپ دکتر سید حسین ضیائی تُرَبتی و احمد الوشاح - کالیفرنیا، مزدا، ۲۰۰۳، ص ۳۹۵.
- ۱۲- الاشارات - چاپ مرحوم استاد شهابی ص ۱۱۹- ۱۵- و ۱۲۰- س ۴-
- ۱۳- حکمة الاشراق، چاپ دکتر سید حسین ضیائی - B. Y. U، ۱۹۹۵، ص ۷۹ س ۱۵ و ۱۶.
- ۱۴- دکتر عبدالرحمن بدوی: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۰ [الفونسو نلینو: محاولة المسلمین ايجاد فلسفة شرقیة] ص ۲۴۶ - ۲۴۸.
- ۱۵- ایضاً: ۲۵۵.
- ۱۶- ایضاً: ۲۶۵.
- ۱۷- الاشارات: ص ۱۳۶، س ۳- ۶.
- ۱۸- ارسطو عندالعرب: ص ۳۷- ۷۴.
- ۱۹- الاشارات: ص ۱۰۴.
- ۲۰- دکتر عبدالرحمن بدوی: افلوطين عندالعرب، قاهرة دارالنهضة [اثولوجيا: ص ۳ - ۱۶۴] ص ۴۵- ۳- و ص ۴۶- ۶-

چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم  
ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجب!<sup>(۱)</sup>

شیخ سینا در نگاهی کوتاه:

کسانی چون فروزانفر یکی از دلایل عظمت ابن سینا را، تألیفات فارسی او می‌دانند. ولی اگر چنین می‌بود، آیا مگر کم بودند کسانی دیگر که پیش و پس از این سینا، تألیفات فارسی داشتند؟ سؤال این است که چرا عظمت آن‌ها از پور سینا فزونی نگرفت؟ این سؤال، جواب خود را در وادی‌های دیگری می‌جوید که جز با الهام از ابعاد خیره‌کننده ناگفته و ناشنیده مانده شیخ رئیس، نمی‌توان جوابی برای آن بازیافت. شیخ رئیس عظمت نمی‌جوید، گوشی می‌جوید که عطش و لرزش لبانش را فرو بنشانند و با گوش‌سپاری‌اش، شرری از شراره‌های درونی وی را فرو بکاهد. کجایند آنانکه گوش دارند؟ و کیست آنکه سوختن خواهد؟

هل لاحد من اخوانی - فی ان یهب لی قدر ما لقی الیه  
طرفاً من اشجانی؟ عساه یتحمل عنی بالشركة بعض اعبانها..

«رسالة الطیر»، با شکوایته‌ای که مطلع آن را به تا به مخته‌مش به نیی ناله‌اندود بدل کرده، یکی از آثار بسیار مختصر مردی به نام شیخ الزننيس است که کسانی چون احمد غزالی، ابو حامد، سهروردی، سنانی، عطار، نجم کبری و دیگرانی دیگر را به تکاپو واداشته، تا مگر آن‌ها نیز به سان سینا، سوزی سینوی در دنیای غربت از دل برآرند و بر جای گذارند، و در پیشانی صحیفه‌داران درد و سوز و ناله نام گیرند، ولی این سوز مگر اختیاری است و آنها توانسته‌اند آیا؟

ابن سینائی که عمری را در صدر قافله‌داری فلسفه حضور داشت و ریاستی عظیم به هم رسانده بود، و در خیل عقل‌مداران، دارنده‌اسبی بس تیزرو و تندود بود و هر آن، به سویی و سمتی می‌شتافت، سرانجام، به دسته شکوه‌داران طریق عرفان پیوست، «عنقا طلب» شد، سوز غربت در کلامش راه یافت، و دیگر، در پی گوشی می‌گشت تا مگر

کمی از فوران‌های درون را در مظرف آن فرویی ریزد و اندکی آسوده خاطر شود و سبکبال! سوزی که چندی بعد و به فاصله‌ای اندک پس از او، مولوی نیز دچار آن گشت و از درون خویش، انقلابی در جاده تاریخ کاشت، ولی او این توفیق را داشت که افتتاح کلامش با آن بود، نه اختتام کلامش:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدائی‌ها شکایت می‌کند.

تفسیر پیشگان، در تفسیر این سوز و شکایت‌ها، اختلاف‌ها کرده‌اند، ولی هیچ اختلافی نخواهد توانست ماهیت این آوای رقیق و خالص را از گوش‌های نبوشا دور کند و دیگرگون سازد.

تفاوت مهم ابن سینا و ابن مولوی، در این بود که سینا راهی بس طولانی را با پای رفت و رفت و آنگاه با ناخن جستجو، نقشی در صحنه یکتای حقیقت رسم کرد، ولی مولانا با توفیقی به نام «شمس»، بی هیچ جستجویی، آری بدون کنکاش و تکاپویی، در تابلوی معرفت ماندگار شد و حق داشت که به ابن سینا و هر کس که نظیر او بود، تفاخرها فروشد، و با کلماتی طعنه‌آمیز، به او و اوها به دیده حقارت بنگرد و بگوید:

وان که او آن نور را بینا بود / شرح او کی کار بو سینا بود؟<sup>(۲)</sup>

مولوی علاوه بر پور سینا، در قالب گفتارهایی چند، بر بسیاری دیگر نیز تاخته و از جمله در حق فخرالدین رازی - دارنده نخستین شرح انتقادی بر الاشارات و التنبیها - گفته است: اندر آن بحث، ار خرد، ره بین بُدی / فخر رازی، راز دار دین بُدی.

فراوش نکرده‌ایم که او شافعی و بوحنیفه را نیز از طعن‌های خود بی نصیب نگذارده است: آن طرف، عشق می‌فزود درد / بوحنیفه شافعی درسی کرد.

به هر روی، مشرب مولوی در نگاه طعنه‌اندودش به مشاهیری چون ابن سینا، با این‌که نیاز به تأویل و توجیهاتی ژرف داشت تا آن را به یک تلقی مورد قبول رهنمون شود، بعد از او، توسط کسانی دیگر از اهل شعر و قلم، پی گرفته شد و ادامه یافت و کار به جایی رساند که دانشمند نقلی عصر صفویه، مردی چون شیخ بهانی نیز - که به احتمال زیاد، در دنیای عقلیات و عرفان‌های عمیق حضوری نداشت - طعن بر ابن سینا را با لحنی که تنها از مولوی سراغ داریم، بر خود لازم شمرد:

گر به منطق، کسی «ولی» بودی شیخ سَنَت، بوعلی بودی!<sup>(۳)</sup>

موضوع بسیار جالب این که: شیخ بهائی، خود از قول ابن سینا، شعری نقل کرده که شیخ متهم کنندگانش را بیم داده و نسبت ناروا دادنش را نامُجاز و ناهنجار می‌شمارد:

کفر چو منی، گزاف و آسان نبود      ثابت‌تر از ایمان من ایمان نبود.  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر      پس در همه دهر، یک مسلمان نبود.<sup>(۴)</sup>

به هر صورت، در نزاع تاریخی مولوی و ابن سینا، اگر درست نگریسته شود، شاید مقام بو سینا بالاتر از مولوی در نظر آید، زیرا ارزش جستجوهای ابن سینایی که تمام سرزمین علم و معرفت را وجب به وجب کاوید و سر از خرمین پر محصول «عرفان ناب» در آورد، جزو آبروهای غیر قابل زوال و خدشه تاریخ و سیر معرفت است، سرمایه ارزشمند و ماندگاری که مولوی علی رغم ویژگی‌ها و فضل و شموخ‌های غیر قابل انکارش، هرگز توفیق آن را جز آنچه شمس تبریز ارزانی‌اش فرمود، نداشت و نیافت.

باز به هر روی، این هر دو بزرگ و بزرگ بزرگان، امروز هر دو، جزو قافله سالاران طریق معنا و حقیقت‌اند و مشرق زمین، به حق به وجودشان فخر می‌وزد، چه، همانگونه که مولوی «مولوی» است، ابن سینا نیز «ابن سینا»ست، دانشمندی فیلسوف و طبیبی ریاضیدان و منجمی معروف، و از معروف‌ترین دانشمندان اسلام به اتفاق همگان و یکی از معروف‌ترین دانشمندانی که تاکنون پا به عرصه وجود نهاده‌اند.<sup>(۵)</sup> اینکه از بوعلی با عنوان «یکی از بزرگان جاودانه عرصه خرد و تمدن اسلامی» یاد شده و می‌شود<sup>(۶)</sup>، بی‌راه نیست، چه او علاوه بر تمدن اسلامی، در مشعل‌داری «تمدن انسانی» نیز نام آشنایی صاحب مکان است.

شانزده سال پیش نداشت که در طب، شهرتی بزرگ به هم رساند و دو سال بعد، با استفاده از شرح فارابی بر الاهیات ارسطو<sup>(۷)</sup> به ما بعدالطبیعه یا متافیزیک ارسطو نیز احاطه‌ای کاملانه یافت و در همه شعب علوم، تبخر و مهارت فوق‌العاده به دست آورد.<sup>(۸)</sup> امری که امروز باور آن مشکل شده است، کجا مانده امکان تحقق آن؟ و چنین به نظر می‌رسد که بعد از او، مردی به عظمت او نیامد.

از منظری قابل اثبات و دفاع، بوعلی‌سینا، برگردانی از حکمای اصیل پیش از خود می‌باشد که در ساحت تمدن خاص اسلام درخشیده است، در طلیعه‌ای که اوج خود را

بیش از همه وامدار او بود و هست. مقام او در میان حکمای اسلامی چنان است که ارسطو و سقراط و افلاطون پیش از او در افق آن سوی ایران داشتند. شیخ الرئیس، دارنده کارنامه‌ای به درخشانی حکمای اصیل، در کنار «علم» و «فلسفه» - که به کمال واجد بود - در نظریه پردازی کلاسیک شعر نیز دارای پایگاهی است<sup>(۹)</sup> که ارسطو را فرایاد می‌آورد، ولی تفاوت‌هایی نیز با سلسله یونانیان دارد و این تفاوت‌ها چندان قابل چشم‌پوشی نیست. و از جمله آن که در فلسفه سیاسی، چیزی از او برجای نمانده، حال آنکه اعظمی از فلسفه یونانیان پیش از او را، فلسفه سیاسی پر کرده است، اما در عوض، او در طب دارای پاگاهی است که هیچ یونانی به گرد پایش نمی‌رسد.

از تفاوت‌های دیگر ابن‌سینا با کاروانیان اهل حق یونانیان، فاضل شهرزوری به مطلبی مشکوک اشاره نموده و اظهار می‌دارد: حکمای مُتَقَدِّم مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و غیر ایشان همه زاهد بودند، و شیخ‌الرئیس آن سنت را تغییر داد و به استفراغ قوای جسمانی مشغوف بود و بعد از او، هر که آمد از فلاسفه، به او اقتدا نمود.<sup>(۱۰)</sup>

از این گفتارهای تعرض آمیز که بگذریم، باید به این نکته توجهی بس جدی مصروف داریم که شیخ سینا اصولاً دارنده شخصیتی فرایونانی است و بسیاری از کسانی که در شخصیت وی مدافعه نموده‌اند، به این نکته تصریح کرده‌اند با اینکه فلسفه یونانی در مشرق زمین، هیچ مفسری با عمق و دقت ابن سینا نداشته، و ابن سینا فلسفه ارسطو را با آراء مفسران اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرده و با نبوغی خاص آن‌ها را با نظر یکتا پرستانه اسلام آمیخته، در عین حال، در فلسفه مشائی مباحثی آورده است که در اصل یونانی آن، سابقه نداشت. او با تمام احترامی که به فلسفه یونانی قائل بود، در عین حال، همواره سعی داشت افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد.<sup>(۱۱)</sup>

در عین حال، این کلام را که: «فلسفه خانه زاد اختلاف است»، باید مفروض تلقی شود و قطعی انگاشته شود<sup>(۱۲)</sup>، تا به نزاع کم‌ثمر «یونانی» و «غیر یونانی» بودن ابن سینا و نظایر او و دیگر دیگران، پایان داده شود.

باری، مردی که از اظهارات و نسبت‌های غریب و گاه دور از شأن یک حکیم - بل فیلسوفی عادی - بی نصیب نمانده و هرکس به فراخور فهم نسبتی به او داده و حتی

مرگش نیز از گزند اظهارهای ناروا در امان نمانده، در بُخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت<sup>(۱۳)</sup>، در حالی که تاریخ ترکیب سه عدد زوج را نشان می‌داد: ۴۲۸. این عدد را شاید بتوان سمبل زندگانی رازآلودِ حکیمی دانست که موجی بس بزرگ در دریای خروشان علم انداخت. در دنیایِ اعدادِ زوجِ تک رقمی، ۸ بالاترین رقم است و ابن‌سینا نیز به واقع چنین بود: بالاترین مرد عصر پیش از جهشِ علمی (رنسانس)<sup>(۱۴)</sup> که اقتدار خود را پس از جهش نیز حفظ کرد.

او با این که مورد توجهِ مهرآمیزِ بسیاری از متکلمانِ زمانِ خود<sup>(۱۵)</sup> و قرن‌های پس از خویش نبود<sup>(۱۶)</sup>، با این حال، همواره مورد توجه خاصّ اصالت باورانی بوده است که بخش عمده‌ای از عقل بشری را در گفتار و نوشتار و سلوک علمی و عملی منحصر به فرد وی باز یافته و متبلور دیده‌اند<sup>(۱۷)</sup>، چه به اذعان متقدّمین و متأخرین، او بزرگترین دانشمندِ ایران و سرآمدِ فلاسفهٔ مشائی در اسلام به شمار می‌آید.<sup>(۱۸)</sup> به گفته شهرستانی: بوعلی سینا کسی است که نسبت به ارسطو تعصّب می‌ورزید و روش او را یاری می‌رساند و از حکماء، کسی جز او را قبول نداشت.<sup>(۱۹)</sup> این گفتارها دارای جهت‌گیری‌های خاصّی است که نمی‌تواند آنها را تا درجهٔ صحیح بودن ارتقا بخشد.

به هر جهت، ابن‌سینا، از دانشمندان «کثیراللقب» تاریخ علم است. مجموع القابی که به او اختصاص یافته، از ده تجاوز می‌کند: شیخ الرئیس، حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما و شاهزادهٔ اطباء از القاب بی رقیب و بی منازعهٔ اوست.<sup>(۲۰)</sup> و در پزشکی، ریاضیدان، فیلسوف و منجم بودن او شکی نیست.<sup>(۲۱)</sup>

او تمامِ لوازمِ فطریِ تحصیل؛ از هوش و حافظه و دقت و کنجکاوای تا صحت مزاج و پشتکار را به کمال فراهم آورده بود و بدین جهت، در اندک مدّتی توانست بر معلوماتِ زمانِ خود احاطه پیدا کند و پیشوایِ حکما و فیلسوفان و پزشکان جهان گردد.<sup>(۲۲)</sup> مقرر حکمتِ مشاء بوده، ولی این به معنای تأیید آنها از سوی او نیست، چه در آغاز منطقِ اشارات و منطقِ المشرقیین به این معنا تصریح کرده که دفاعش از عقیدهٔ مشائین، دلیل آن نیست که خود دارای نظری نباشد، بل در طُرُقِ حکمتِ آرای خاصّی دارد که آنها را در «حکمة المشرقیین» نوشته، اما بدبختانه پدید نیامده است.

او با تألیفِ کتبِ مبسوط، زوایایِ تاریکِ فلسفهٔ ارسطو را روشن ساخت و راه تعلّم

آن را آسان نمود. یکی از خدمات بزرگ ابوعلی این بود که احتیاج اهل کشور خود را از کُتب یونانی و سریانی مرتفع ساخت. قوه انتقاد و شهامت علمی ابوعلی بسیار قوی بود و بر اثر همین قوه است که مقامِ مردی چون افلاطون را با آن شهرت و عظمت، اندک می‌شمارد و بر فروریوس خرده می‌گیرد و سخنانش را پوچ و بی‌معنی می‌شمارد و نسبت به عقاید معتزله و متکلمین و متصوفه بی‌هیچ پروایی اظهار عقیده می‌کند. (۲۳)

اینکه گفته شده است: استادان او در حقیقت افلاطون و ارسطو و افلوطین و دیگر پیشگامان حکمت بوده‌اند<sup>(۲۴)</sup>، اظهار نظری درست به نظر می‌رسد، ولی ابن سینا هرگز در ردیف استادان غیر مستقیم خود باقی نماند، همانگونه که در حدّ و اندازه‌های ناتلی نمانده بود و فراموش نکرده‌ایم که به وی لقب «مُتفلسف» داده بود<sup>(۲۵)</sup>، که البته معنایی جُز عدم تبخّر او در حکمت و فلسفه ندارد و ابن سینا رانمی‌یارد که به کسی - خصوصاً که استادش هم باشد - توهین روا دارد.

سینا، با تولد خود، تولدی نو به حکمت بخشید و با بالندگی‌اش در عرصه معارف بشری، در واقع افکار و عقاید فلاسفه قدیم و پیش از خود را دوباره زنده کرد و حیاتی نو بخشید. به حق باید گفت: توفیق حکمای بعد از شیخ در درک رموز مسائل عقلی، مدیون زحمات شیخ می‌باشد. (۲۶)

گفته می‌شود: کسانی که در مقام انتقاد از فلسفه شیخ بر آمده‌اند، نوعاً اشخاصی بوده‌اند که یا در مسائل فلسفی تعمق و تبخّر کافی نداشته‌اند، و یا به رموز و لطائف افکار فلسفی و اصول و قواعدی که شیخ داشته، واقف و آگاه نبوده‌اند. (۲۷)

جان کلام اینکه او از مرزهای وجودی خویش رسته و از مرز ایران‌شهر فراتر رفته و مردی کیهانی است و کیهانیان حق دارند که جملگی او را از خویش‌تر بشمرند. (۲۸)

تنی از بزرگان علمی بشر، همواره در جستجوی آرامش بوده‌اند، ولی دریغ از کمترین آرامش و آسایش. ابن سینا، بی‌گمان جزو نخستین کسانی است که هیچ‌گاه نتوانست آن گونه که می‌خواست تمامیت هم و همتش در دنیای علم و ادب و عقل و عرفان سپری شود، زندگی کند، چه او صلح و آرامش به خود ندید. (۲۹)

شارح بزرگ اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی نیز سرنوشتی جُز سخت بختی و نگرانی و آلام و هموم نداشت و عجب آنکه شرحش بر اشارات را طبق آنچه خود اظهار



داشته، در بدترین حالات روحی و در تنگناهایی بس شدید که از ناحیه دردها و غصه‌ها تحمل می‌کرده، نگاشته است<sup>۱</sup>، تا علامتی باشد از اینکه: رادمردان، هیچ‌گاه روی آرامش نمی‌بینند و عظمای تاریخ، الماس وجودی خود را همواره در درون کوهی از مشکلات عیان می‌کنند و در دل تاریخ بر جای می‌گذارند، تا هیزم جویان مخلص، روزی به رگه‌ای شفاف دست یابند و آرامشی را که آن الماس‌های حکمت و معرفت در جستجوییش تمام دریغستان‌ها را زیر پا گذاشتند و آهی نماند که کشیدند، تنگ در آغوش بگیرند و بر میراث‌شان ارج بگذارند.

### صحیفه‌ای سینوی

«اشارات و تنبیهات»، صحیفه‌ای است سینوی؛ مُشتمل بر منطقِ سینوی، فلسفه

سینوی و عرفانِ سینوی.

درباره هر سه موضوع مُنتسب به سینا، مباحث فراوانی صورت گرفته است و دانایان قوم، مطالبی گفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی به نمایندگی از فرهنگ اسلامی، درباره این هر سه زمینه داد سخن داده، اما از این سه قلمرو، عرفان سینوی او را به خود جلب کرده است. این موضوع از عبارت واضح و تحیر آلودی که به مناسبت بر قلم جاری ساخته، هوایداست.

۱ - رقت اکثرها فی حالٍ صعِبٍ، لا یمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فی مدّة کدوره بال، بل فی ازمة یكون کلّ جزءٍ منها ظرفاً لفضّةٍ و عذابٍ الیم و ندامةٍ و حسرةٍ عظیمٍ، و امکنّةٍ توقدُ کلّ آنٍ فیها زبانیةٌ نار جحیم، و یصبُ من فوقها حمیم، ما مضی وقتٍ لیس عینی فیہ مقطراً و لا بالی مکدراً، و لم یجی حین لم یزد المی و لم یضاعف همّی و غمّی، نعم ما قال الشّاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم      بلا انگشتی و من نگینم

و ما لیس فی امتداد حیاتی، زمانٌ لیس مملوئاً بالحوادث المُستلزمة للندامة الدائمة و الحسرة الابدیة و کان استمرارُ عیشی امیرُ جیوشه غوم، و عساکره هموم. «الاشارات و التنبیهات» ۳ /

خواجه در شرح این فراز از کلام شیخ الرئیس که می‌گوید: «العرفانُ مبتدءٌ من تفریقٍ و نفی و ترک و رفضٍ معین فی جمع، هو جمع صفات الحقِّ للذَّاتِ المریةِ بالصِّدقِ، منتَهی الی الواحد، ثمَّ ووقفٌ.»<sup>(۳۰)</sup> با صراحت تمام اظهار می‌دارد: قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفين فی هذا الفصل.<sup>(۳۱)</sup>

در خصوص فلسفه سینوی نیز همین بس که تمام جریانات بعد از ابن سینا، تک به تک، تحت تأثیر نظام فکری او پدیدار شده‌اند، چه به این موضوع اذعان شده باشد و چه اذعان نشده باشد، از فلسفه اشراق تا حکمت صدرائی. حقیقت این است که بذر فلسفه اسلامی، عمدتاً در آثار شیخ الرئیس بر زمین تعقل پاشیده شد و سبزی آن، در دست حکیمی جوانه زد که با تمرکز خود، آبی به جوانه‌ها رساند و حکمت صدرائی و حکمت اشراقی و یافتارهای ابی عربی، سرنوشتی جز این نداشته‌اند، هر چند که در جبهه بندی‌های صوری نظام‌های فکری، مرزهایی قرار داد شده که حقّ مسلم پور سینا را نادیده می‌انگارد و دستگاه‌های فلسفی بعد از او را یا در تضادّ با نظام فکری حکیم سینا نشان می‌دهد، یا مستقل از آن، ولی واقعیت غیر از این است و ابن سینا در حیات فلسفی بعد از خود، حقّ مسلمی دارد که با هیچ تغییر اسم و افزودن صفت و عنوانی نابود نمی‌گردد و امر جالب این است که عناوین حکمت‌های بعد از سینا، دقیقاً از متن آثار او ملهم هستند و این موضوع دست کم در خصوص «فلسفه اشراق» - با آنچه از ابن سینا با عنوان «حکمت مشرقیین»، و یا «حکمة المشرقیه» در تاریخ ثبت شده - و «حکمت متعالیه» - در آنچه در نبط نهم اشارات ذیل اسرار آیات - ثبت شده، قابل اثبات به معنای واقعی کلام است و بعید نیست که فلاصدرا عنوان نظام فکری ترکیبی و ادغامی خویش را، از شیخ الرئیس وام گرفته باشد، چه لفظ «الحکمة المتعالیه» در قلم شیخ آمده و جریان پیدا کرده است:

ثمَّ انَّ کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً اّلا علی الرّاسخین فی الحکمة المتعالیه، انّ لها بعد القول المفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعة فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا،...<sup>(۳۲)</sup>

خواجه در شرح این تعبیر، حق مطلب را ادا کرده و گفته است:

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما یلوّحه» و

أما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لأنّ حكمة المشائين، حكمةً بحئيّةً صرفة، وهذه و امثالها، أما يتمُّ مع البحث و النّظر بالكشف و الدّوق، فالحكمة المُشتملة عليها، متعاليةً بالقياس الى الأوّل. (۳۳)

### اشاراتِ یک پیشگامی

گفته شده است: ابن سینا اولین دانشمندی است که در ایران پس از اسلام، راجع به تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده است. (۳۴) اشارات و تنبیهات که به ظاهر آخرین اثر (۳۵)، و یا آخرین اثر مهم شیخ است، در نخستین خصوصیت خود، کتاب پیشگامی است، پیشگامی یک اندیشه، یک اندیشمند و دنیای اندیشه.

شیخ رئیس با این تألیف، در حقیقت خدمتی نو به جریان اندیشه نموده و پیشگامی خود و نظامی را که به آن تعلق داشت، اثبات کرده است.

اینکه اشکوری گفته است: شیخ در دو نمط علوم مربوط به صوفیه موحّد را به نحوی ترتیب داده که دیگری را به آن دسترس نیست (۳۶)، واقعیتی است که با گذشت زمان، صیقل یافته و شفافیت پذیرفته است، چه اشارات اولاً منحصر در چند نمط آخر خود نیست، ثانیاً دامنه آن، فراتر از دنیای صوفیه است، حتی صوفیه موحّد و ناب! (۳۷)

به هر روی، اشارات و تنبیهات را می توان نخستین بحث از اصول عرفان، از دیدگاه فلسفه یا «فلسفه عرفان» دانست.

این نظر دکتر یثربی است که در تعقیب و اثبات این تز، اثری با عنوان «فلسفه عرفان» را در تشریح و توضیح مطاوی نمط‌های آخر اشارات ساخته و پرداخته است. او بر انسجام و انتظام اشارات انگشت نهاده و معتقد است: اشارات در واقع آخرین محصول تجربه و تلاش‌های فکری بوعلی سیناست و وی خود، مطالب آن را بسیار ارجمند دانسته، اکیداً بر حفظ و نگهداری آن از نا اهلان سفارش می‌کند. اشارات نسبت به دو کتاب قبل از خود یعنی؛ «شفا» و «نجات» از سبکی خاص برخوردار است و انتظام و انسجام بیشتری دارد. (۳۸)

به گفته حسین نصر: از قسمت‌های نهائی اشارات و سه تمثیل عرفانی حی بن یقظان و رساله الطیر و سلامان و ابدال، و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رساله فی العشق،

می‌توان حدس زد که متوجه مکتب فلسفی دیگری بوده که بعدها با نام «حکمت مشرقی» اشتهار یافت.<sup>(۳۹)</sup>

در این میان، محمدرضا حکیمی، علی‌رغم سلیقه خاص فکری خود در وادی فلسفه و عرفان، اشارات را خالص‌ترین و زیباترین اثر فلسفی می‌داند که از رهگذر میراثی به نام فلسفه اسلامی بر جای مانده است، چون هم نثر شاعرانه‌ای دارد - برخلاف ملاصدرا که نثری آشفته دارد - و هم فروع و مسائل زیادی را مطرح کرده است.

این نظر را، وقتی با نظریات دیگری که از سوی اهل فن در باب اشارات به بیان بنان آمده، در کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم اشارات یکی از آثار مطلق تمدن اسلامی است<sup>(۴۰)</sup>، کتابی که کمتر کسی در باب آن به جای «مدح» از «ذم» بهره گرفته است و به راستی چند کتاب دیگر با این خصوصیات سراغ داریم؟

فلسفه ابن‌سینا، بر پیکره اندیشه‌های عقلانی اسلام تأثیری قطعی و ماندگار نهاده است، تأثیری که کماکان ادامه دارد، چرا که اندیشه‌های او بود که در جانواره اندیشه‌های بعد از او - هر چند پوشیده - ولی حضوری غیر قابل انکار داشت و پا به پای زمان پیش می‌آمد.<sup>(۴۱)</sup>

در ادعائی نادر گفته شده است: شیخ الرئیس دو نمط آخر کتاب اشارات را به خواهش ابوسعید ابوالخیر نگاشته است.<sup>(۴۲)</sup>

چه چنین باشد و چنین نباشد، بدون شک، اشارات اثری جهانی است و از آثار درجه اول معرفت بشری محسوب است که گیرائی یک عرفان و فلسفه و منطق جامع را در لوح و پیشانی اندیشه بشری حک نموده و به نام خود ثبت کرده است.

ابن سینا همواره می‌کوشیده است تا افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد، گرچه در برخی موارد نتوانست. با این حال، اثری که با منطق شروع شده و با عناوینی چون «اشاره» و «تنبیه»<sup>۱</sup> دامن‌کشان، خود را از گذرگاه‌های فلسفی عبور

۱ - در جایی، از سوی شارحین در توضیحی درباره «تنبیه» آمده است: التنبیه جعل غیرُ اليقظان - كالتائم - يقظاناً، / ج ۳ ص ۲۶۷. شارح بعدی می‌گوید: ان التنبیه، جعل التائم يقظاناً ج ۳ / ۲۶۹. اما به نقل از امام آمده است: قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدل على أن الشيخ

می‌دهد، در منزلگاهی به نام «ما بعد الطبیعة» چهره واقعی خود را هویدا می‌سازد، آنجا که در کرانه «مقامات العارفين» می‌ایستد و اوصاف عارفین را می‌نگارد، و جدی‌ترین یافتارش را چونان طفلی بالغ، بر سرزمین معرفت می‌نهد: عرفان عقلی.<sup>۱</sup>

این بزرگترین ماندگاری است که تا به امروز، از مانده «اشارات و تنبیہات» شیخ سینا در زمین معرفت بر جای مانده و هر روز درخشان‌تر ظاهر می‌شود و پویاتر جلوه‌گر می‌کند. از آنچه گذشت، تعبیر به «سوق دادنِ عقل، از مرحله منطق و استدلال، به مرتبه وجد و سرور عرفانی» می‌شود<sup>(۴۳)</sup>، امری که در دست فلاسفه و متکلمان مغرب زمین، موضوع منازعه و بحق و قیل و قال شد. به نظر نگارنده: تمایلات بعدی ابن سینا، به سوی یک عرفان عقلی بود.<sup>(۴۴)</sup>

اشارات، داستانی واقعاً شگفت‌انگیز دارد، برهوتی به نام منطق، در برج تو خالی به نام فلسفه رها می‌شود، و آنگاه در عقیق سبز انگشتی به نام عرفان، آسمانی از معنا و معرفت را در خویش مدفون می‌سازد و آغاز این انگشت و سبزی این نگین، با عبارتی است که در ثلث نخست جلد سوم اشارات به چشم می‌خورد: فاجتهد و اعلم، آنه کیف یُمكن ذلك...<sup>۲</sup>

ابن سینای منطق و فلسفه، دقیقاً با این عبارت است که به ابن سینای عرفان بدل می‌شود: فاجتهد و اعلم، آنه کیف یُمكن؟ به راستی کیف یمكن؟ و آنها تکون هیئت تشبه الخیالات، لا عقلیةً صرفةً ... و بدینگونه بال در پیشاپیش سیمرغی از نوع «سلامان و ابسال» فرود می‌آورد. ابن سینا، سه جا، به داستان سلامان و ابسال اشاره کرده است:

۱ - به عنوان بخشی از ادب فلسفی - عرفانی اش که عبیدالله جوزجانی آن را در شمارش تألیفات استاد یاد می‌کند.

عَبَّرَ فِي هَذَا الْكِتَابِ الْإِشَارَاتِ عَنْ فُصُولٍ تَشْتَمِلُ عَلَى أَحْكَامٍ تَثْبِتُ بِتَجَسُّمٍ، وَ بِالْتَّنْبِيْهَاتِ عَنْ فُصُولٍ يَكْفِي فِي ثُبُوتِ أَحْكَامِهَا النَّظْرُ فِي حُدُودِهَا، ج ۲.

۱ - «الاولُ لا يَنْدَلُهُ، وَ لا ضَدَّهُ لَهُ، وَ لا جَنْسَ لَهُ، وَ لا فَصْلَ لَهُ، فِلا حَدَّ لَهُ، وَ لا اِشَارَةَ اِلَيْهِ، اَلَّا بِصَرِيحِ الْعِرْفَانِ الْعَقْلِيِّ.» «الاشارات و التنبیہات» ج ۳ / ۶۵.

۲ - همان، ج ۳ / ۱۷۴.

۲- در رساله قضا و قدر که اشاره‌ای مختصر دارد.

۳- در نظم نهم اشارات که می‌گوید: عارفان دارای مقامات و درجاتی هستند که ویژه آنهاست، پس، تو اگر اهل عرفان و معرفتی، این داستان را بیاب. (۴۵)

### طبیعت؛ آخرین نصیحت

«توقّف»، «توقّف»، «توقّف»! این است آخرین نصیحت دارنده مقام سینوی، در عظیم وادی‌هایی چون منطق و فلسفه و عرفان. او پس از عمری جستجو و سیر و تفحص و شاخه شکنی، در نهایت، شهر دریافت‌ها و داشته‌های خود را در مقابل شگفتی‌های طبیعت فرود می‌آورد و با خضوع تمام، از همگان می‌خواهد طبیعت و نیروهای کوچک و بزرگ آن را جدی بگیرند و از علیا و سفلی آن غافل نباشند که دریای طبیعت، دنیای عجیبی است و حال که چنین است، چیزی را انکار نکنید و هر چیزی را در «بقعه امکان» بگذارید. بقعه امکان، آخرین محصول و توشه‌ای است که از کارگاه علم و معرفت سینوی بر جای مانده است.<sup>۱</sup>

و سرانجام، ابن‌سینا با سفارش به عجیب و شگفت بودن هستی، به فرجام خویش نزدیک می‌شود و دنیای فلسفه را ترک می‌کند، با این تمنا که: ای برادر! من از فنّ حکمت، خالص‌ترین آن را برای شما به ارمغان آوردم، آن را صیانت کنید و از افشای آن بر نامحرمان و نالایقان پرهیز کنید و این عهده‌ای است که در پیشگاه خداوند آن را از شما اخذ می‌کنم و او بهترین وکیل هاست.<sup>۲</sup>

۱- «ایاک ان تکون تکبیرک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّئ منکرّاً لکلّ شیء، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تبرهن استحالته لک، فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یددک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطبیعة عجائب و للقوی العالیة الفعالة و القهوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.» «الاشارات و التنبیها»، ۳ / ۴۱۸.

۲- «ایها الاخ! انّی قد مخصّص لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و التمتک قفی الحکم

## ریشه یابی‌ها

الف - کتاب اصول فلسفی:

با یک نظر «الاشارات و التنبهات» را می‌توان مدخلی دانست بر اصول و قواعد کلی فلسفی اسلامی، چه بخشی از آنچه که «اصول و قواعد کلی فلسفی» خوانده می‌شود، در این کتاب آمده و در مواردی مختلف مورد اشاره و اشعار و استناد قرار گرفته است. اگر بخواهیم نمونه نام ببریم، می‌توانیم به قاعده «الواحد»، قاعده «ضد و ند»، محال بودن «دور» و «تسلسل»، «اجتماع نقیضین» و «عدم العلة» و امثال آن اشاره کنیم که سبب شده است اشارات، و رای حیات منطقی و فلسفی و عرفانی خویش، مأخذی محکم و قابل اعتنا بوده و حالت مأخذ عقلانی بودن خود برای قواعد عام را در طول تاریخ فلسفه اسلامی حفظ کند.

ب - مبانی عرفانی اشارات

در جایی از جلد دوم «شرح الاشارات»، و نمط‌های ما قبل آخر، عبارتی دیده می‌شود که نشان می‌دهد ابعاد الاهیاتی اشارات، هر چند در جلد سوم ظهور پیدا کرده، ولی از جلد سوم پیدا نشده و ریشه در قبل از نمط‌های سه گانه پایانی دارد:

أُنظِرْ أَنْكَ إِذَا اسْتَشَعَرْتَ جَانِبَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَفَكَرْتَ فِي جِبْرُوتِهِ،  
کیف یقشعُرُ جلدک و یقف شعرک؟<sup>۱</sup>

فی لطائف الکلم، فسنه عن الجاهلین و المبتدلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ ببقاء سریرته و استقامته سیرته و بتوقفه عما یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجرى فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فالله بینى و بینک و کفی بالله وکیلاً». همان، ۳ / ۴۱۹.

پور سینا، عرفان خویش را از طبیعت شناسی و هستی‌شناسی‌اش به دست آورده و دل در گروش نهاده، همانگونه که دل را در گرو «خود» نهاده است. به طور کلی، پیش زمینه‌های مشرقی‌نمط‌های هشت و نه و ده اشارات را، باید در ترتیب خاصی جست که در نمط‌های پیش استوار شده است. شیخ در آغاز نمط هفتم، در حقیقت زنگ‌های عرفان استوار مشرقیه را به صدا در می‌آورد، آنجا که بدون هیچ مقدمه‌ای می‌پرسد:

«تأمل کیف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهیولی، ثمّ عاد من الاخص الى الاشرف، حتّى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد؟»<sup>۱</sup>

«عوام متألهین و متصوِّقین»: در جایی از اشارات، به این عبارت از زبان شارح اشارات بر می‌خوریم و آن، در جایی است که در توضیح دیدگاه شیخ رئیس که نظری را شعری دانسته، اظهار می‌دارد علتش تخیلی بودن نظر یاد شده است که «عوام المتألّهة و المتصوّفة» را به اشتباه انداخته است<sup>۲</sup> و بدینگونه به حقیقی راه می‌بریم، و آن اینکه در اشارات، علامات عالمانه‌ای فرو خوابیده است که جداکننده راست و دروغ برای اهل تالّه است.

به عقیده شارح اول اشارات؛ خواجه طوسی، مباحث نمط هشتم اشارات، عمدتاً برای اثبات «لذت عقلی» است:

یریدُ اثبات اللذة العقلیة و بیان أنّها اکمل من الحسیة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النمط.<sup>۳</sup>

او آنگاه در این خصوص داد سخن داده است:

ثمّ أنّه ان استجمع الشرائط، فلا تُسلم أنّه یكون علوم اللذة، فانّا نرى كثيراً من المُتعلّمين الذین لم یتعلموا الاّ مسائل معدودة، یتتهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون

۱ - همان، ج ۳ / ۲۶۳.

۲ - ذکر: انّ ذلك قول شعری غیر معقول، و انما نسبه الى الشعر، لانه مخیل و بسبب تخیله یظنه عوام المتألّهة و المتصوّفة حقاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة علی فساد... همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۳ - همان، ج ۳ / ۳۴۵.



الاشتغال بمذاکرتها على ملك الدنيا و ما فيها، فضلاً عن لذة مطعمٍ ما، او منکح  
ما.<sup>۱</sup>

که یاد آور داستانی است که از خود او در کُتُب تراجم نقل می شود که فرموده است: ...  
این الملک و بنات الملوک من هذه اللذة؟

### ج - فلسفه سیاسی

پیشتر اشاره کردیم که از تفاوت های جدی موجود میان پیشتازان یونان و ابن سینا،  
فقدان اندیشه سیاسی در منظومه آرای سینوی است، اما باید اشاره کنیم که ابن سینا در  
جایی از عرفانی ترین بخش «اشارات»، اندیشه سیاسی خود را طرح نموده که اشاره  
نمودن به آن خسارت بار به نظر می رسد. شیخ می گوید:

«المال لم یکن الانسان بحيث یستقلّ وحده بامر نفسه الا بمشارکة آخر، من بنی  
جنسه، و بمعارضة و معاوضة تجریان بینهما، یفرغ کلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن  
مهمّ لو تولّاه بنفسه، لاذحم علی الواحد کثیر، وکان ممّا یتعسر ان امکن، و جب ان  
یکون بین الناس معاملة و عدل یحفظه شرع یرضه شارع متمیز باستحقاق الطاعة  
لاختصاصه بأیات تدلّ علی أنّها من عند ربّه، و جب ان یکون للمُحسن و  
المُسیء، جزاءً عند القدير الخیر، فوجب معرفة المجازی و الشارح، و مع المعرفة  
سبب حافظ للمعرفة، ففرضت علیهم العبادة المذكورة للمعبود، و کزرت علیهم،  
لیستحفظ التذکیر بالتکریر، حتی استمرت الدعوة الی العدل المقیم لحیة النوع،  
ثمّ زید لمستعملیها، بعد النفع العظیم فی الدنیا، الاجر الجزیل فی الأخری، ثمّ زید  
للعارفين من مستعملیها، المنفعد الّتی خصّوا بها فیما هم مولون و جروهم شطره،  
فانظر الی الحکمة، ثمّ الی الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تبهک عجائبه، ثمّ اقم و  
استقم.»<sup>۲</sup>

این بیان شیخ، در توضیحات شافی خواجه شارح، با اصول چهارگانه ای که وی از آنها  
استخراج نموده، حاوی جدی ترین مطالبی است که امروزه «فلسفه سیاسی» خوانده

می‌شود، اما از ربطِ وثیقی که این فلسفه دیرین‌پا، با انگاره‌های کلامی و اجتماعی دارد، به سادگی می‌توان ابن سینا را از تئوری پردازان نظام جامع سیاسی اسلام - به معنای توحیدی و نبوی کلام - تلقی کرد. در این نظام است که «دین»، جایگاهِ اسلامی خود را می‌یابد و انسان‌شناسی و دین‌مداری و اصالتِ اصول بنیادین عقلی، در پیوندی همه جانبه، تلقی خاص متفکران اسلامی از انسان و اجتماع و ماوراء الطبیعه را سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، ابن سینا نیز دارای یک نگره خاص اجتماعی است که از دل عرفان زاده می‌شود، در بستر کلام ظاهر می‌شود و دل به دریای شریعت می‌زند و این است مراد شیخ از: اقم و استقم.<sup>۱</sup>

تئوری خاص ابن سینا در فلسفه سیاسی که تبیین‌کننده نوعی دموکراسی قدسانی و توضیح دهنده یک نظام اجتماعی دین‌محورانه است، و در کلام شارحانه خواهی، شباهتی تام به تئوری‌های ابن خلدون یافته، خصوصاً که کلمه «تمدن» اصطلاحی در آن به کار رفته و بر مدنی بالطبع بودن انسان - به عنوان یکی از قواعد اشارت رفته<sup>۲</sup>، و نیز عنوان «سیاست» و «تغلب» نیز در آن مورد قصد واقع گردیده است<sup>۳</sup>، بعدها در تئوری‌های متفکرانی چون علامه فقید طباطبائی، رنگی عصری به خود گرفت، ولی در

۱ - ... فانظر الى الحكمة و هي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم الى الرحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم و الى التعمه و هي الانتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات، جناباً تهرك عجائبه، اي تغلبك و تدشك، ثم اقم، اي اقم الشرع، و استقم، اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس ۳/ ۳۷۳.

۲ - الانسان مدني بالطبع و التمدن في اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة... همان، ج ۳ / ۳۷۲.

۳ - ثم اعلم، ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة و النبوة، ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها، [بل] انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش و المعاد الا بها، و الانسان يكتفي في ان يعيش نوع من السياسة، يحفظ اجتماعهم الضروري، و ان كان ذلك النوع منوطاً بتغلب، او ما يجري مجراه، و الدليل على ذلك، تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية. همان / ۳۷۴.

اصول اساسی خود، همان است که در کلام و «اشارات» شیخ‌الرئیس آمده است.

#### د- جای خالی گرایش‌های مکتبی

شیخ سینا در جایی، از امری مثل «شطرنج» و «نرد» و امثال آن‌ها، با عنوان خسیس و «خبثت» یاد کرده است که نشان دهندهٔ یک تعلق اخلاقی دین‌محورانه است.<sup>۱</sup> با این حال، اصل «اشارات»، از گرایش‌های مکتبی به کُلّی تهی است و در آن، مطلقاً «حدیث» و «نقل» به چشم نمی‌خورد، کجا مانده که دارای گرایشی شیعیانه و سنیانه باشد. در اینکه شیخ گرایشی شیعی داشته، ظاهراً جای تردیدی نمانده است، و کسانی از مورّخان تصریح کرده‌اند که اندیشه‌های او در دنیای تشیع شکوفا شد و اضافه بر این، این گفتار او که: «التَّعیینُ بالثَّصِّ اصوب»، نشان از غالب شدن او بر نزاع میان «تعیین» خلیفه بعد از رسول - طبق نظر شیعیان - می‌دهد.

در مجموع، شخصیت شیخ سینا نقلی نبوده و در چهره عقلی و عرفانی خود نیز، قومی و تیره‌ای و مکتبی به معنای متعارف نیست و خود را از چارچوب‌های رایج و قالب‌ها، محفوظ نگاه داشته است، هر چند که مدّعیانی فراوان، مدّعی‌اند که وی جزو آنهاست.<sup>(۴۶)</sup> این محفوظیت، در سیستمِ فرا نقلی اندیشه‌های او، وضوح بیشتری دارد. بر این اساس است که می‌بینیم در جایی، از نزدیک شدن شیوهٔ استلال شیخ بر شیوهٔ فقها، صدای اعتراض بلند شده و او دامن کبریائی مباحث عقلی را بلندتر از آن دانسته است که گرد شیوهٔ نقلی خاصّ فقیهانه بر روی آن بنشینند.<sup>۲</sup>

۱ - ... و لو فی امرٍ خسیس، کالشطرنج و النرد و نحوهما، ج ۳ / ۳۳۴.

۲ - و اعلم انّ هذه السیاقه، تشبه سیاقه الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامه باحکام تعارضها فی الظواهر، و ذلك لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّه، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کلیّاً، لم یمكن ان یحکم باحاطه الواجب بالکلّ، و ان کان کلیّاً و کان الجزئی المتغیّر من جمله معلولاته، اوجب ذلك الحکم ان یكون علماً به لا محاله. فالقولُ بانّه لا یجوز ان یكون عالماً به، لا متناع کون الواجب موضوعاً للتغیّر، تخصیص لذلك الحکم الکلّی، بحکم آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوز ان یقع امثال ذلك فی المباحث

در همین راستا، جای تعجب نیست که در بحث درون دینی چون «قضا و قدر» و «اثبات باری» و «وحدانیت»، حتی به یک حدیث نیز اشارت نرفته و جای آیات قرآن نیز خالی است، مگر که به ندرت در کلام شارحی بر قلم جاری آید. نمونه را می‌توان به آنچه که شیخ تحت عنوان تفاوت «زاهد» و «عابد» و «عارف» اشاره کرده است، اشاره کرد.<sup>۱</sup>

بیان شیخ در این زمینه، مشتمل بر حدیثی است که در جوامع روائی شیعی و سنی آمده است، ولی شیخ هیچ اشاره‌ای به آن ننموده و خود رأساً به استنتاج و تحلیل عقلی پرداخته است. شاید همین رأسی گری‌های شیخ بود که سبب منفور شدن چهره وی در نزد حدیث‌گرایان شد و خواب‌ها و مکاشفاتی در خاسر بودن ابدی او دیده شد و در پاره‌هایی از کتاب‌هایی چند راه یافت.

این گفتار او که: «العارفُ یریدُ الحقَّ الاوَّلَ لا لشیءٍ غیره، و لا یؤثرُ شیئاً علی عرفانه، و تعبده له فقط، لانه مستحقٌ للعبادة»،<sup>۲</sup> و نیز این گفتارش که: «من اثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثانی»<sup>۳</sup>، در حقیقت خود، کشفی بس بزرگ است که در گستره شریعت واقعی و منقولات راستین اصحاب تراز اول دین و معصومین، دارای برهان‌ها و شواهدی قابل اعتناست، ولی شیخ، خود به این حقایق رسیده و این بسی جای درنگ و

المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها. ج ۳ / ۳۱۶.

۱ - «الزهد عند غیر العارف، معامله ما، كأنه یشتري بمتاع الدنیا متاع الآخرة، وعند العارف، تنزه ما عما یشغل سره عن الحق، و تکبر علی کل شیء غیر الحق، و العبادة عند غیر العارف، معامله ما، كأنه یعمل فی الدنیا، لأجره يأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب، وعند العارف، ریاضة ما، لهمیه و قوی نفسه المتوهمه و المتخیلة لیجزاها بالتعوید عن جناب الغرور، الی جناب الحق، فتصیر مسالمة للسرّ الباطن حیما یتجلی الحق، لا ینازعه فیخلص السرّ الی الشروق الساطع و یصیر ذلك ملكة مستقرّة، کما شاء السرّ، اطلع الی نور الحق، غیر مزاحم من الهمم، بل مع تشیيع منها له، فیکون بکلّیته منخرطاً فی تلک - «سلک» العلامة الجعفری - القدس».

۲ - همان، ۳ / ۳۷۵.

۳ - همان / ۳۷۵.

شگفتی دارد و آفرین بزرگ تاریخ را نثار روح بزرگ او می‌گرداند که چنین اندیشه تابانی داشته است.

خواجۀ شارح، در جایی از شرحش بر کلام شیخ، احتمال داده که او یکی از کلماتش را با ملاحظه حدیثی نبوی اظهار داشته باشد<sup>۱</sup> و تنها در قلم خواجۀ است که به احادیثی چند از منابع روایی شیعی بر می‌خوریم، تنها حدیثی که به قلم خود شیخ جاری شده، عبارتست از: کلّ میسر لما خلق له.<sup>۲</sup>

#### ت - غیبت مباحث قرآنی و تفسیری

اشارات و تنبیهات، در اصل خود از آثار عقلانی تمدن فلسفی اسلام محسوب می‌گردد، شاهد بر این موضوع، غیبت نقل و مباحث نقلانی است که در اغلب مباحث آن به چشم می‌خورد.

در اشارات، نه از حدیث اثری است و نه از فقه و اصول خبری، و نه از تفسیر نشانی. جز اشاره‌ای کوتاه در جلد سوم، در این اثر هیچ بحثی از مباحث قرآنی و تفسیری به میان نیامده است.<sup>۴۳</sup>

۱ - وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي: من وقى شرّ لقلقه و قبقه و ذبذبه، فقد وقى. همان ۳ / ۳۷۷.

۲ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

۳ - «تأمل، كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصّامات الي تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج الي اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب اوثق و اشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. و الي مثل هذا اشير في الكتاب الالهي: «سُرّهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم، حتّى يتبين لهم أنّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثمّ يقول: «أو لم يكف برّك أنّه على كلّ شيء شهيد.»

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه. «ج ۳ / ۶۶.

۴ - «قال قوم: انّ هذا الشّيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه، لكنك اذا تذكّرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا أحبُّ

اشاره‌ای که به قرآن در کلام شیخ می‌توان یافت، در شرح مرحله دوم از مراحل یازدگانه سلوک است که طی آن، ریاضت را توضیح داده و گفته است:

«ثمَّ اِنَّهٗ لِيَحْتَاۗجُ اِلَى «الرِّيَاضَةِ»، وَ الرِّيَاضَةُ مُتَوَجِّهَةٌ اِلَى ثَلَاثَةِ اَعْرَاضٍ؛ الْاَوَّلُ، تَنْحِيَةٌ مَا دُونَ الْحَقِّ عَنِ مَسْتَنِّ الْاِيْثَارِ، وَ الثَّانِي، تَطْوِيْعُ النَّفْسِ الْاِمَّارَةِ، لِلنَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ، لِيَنْجَذِبَ قُوَى التَّخِيْلِ وَ الْوَهْمِ اِلَى التَّوَهُّمَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْاَمْرِ الْقُدْسِيِّ.<sup>۱</sup> شارح در توضیح این کلام، به انواع و اقسام نفس در قرآن پرداخته و به اجمال تمام، وجه تسمیه آنها را بیان کرده است.

اما جدی‌ترین اشاره قرآنی شیخ الرئیس اشارت نگار، همان است که در توصیف مراتب عقل نوشته و به تأویل آیه مشهور و موسوم به «نور» مبادرت ورزیده است.<sup>۲</sup> همانگونه که خواجه نیز یادآوری کرده است، این متن شیخ، با الهام از آیه موسوم به «نور» نگارش یافته است.<sup>۳</sup> و باز این خواجه است که در ذیل بحث، حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را مورد توجه قرار داده است.<sup>۴</sup>

الأقلین»، فَإِنَّ الْهَوَىَّ فِي حَظِيْرَةِ الْاِمْكَانِ، أَفْوَلُ مَا... ۳ / ۱۲۷.

۱ - همان، ۳ / ۳۸۰.

۲ - «و من قواها، مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات، قد يُسمّيها قومٌ عقلاً هيولانيّاً، و هي «المشكاة» و تتلوها قوّة أخرى، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى، فتُهيأ به الاكتساب التّوابعي اما بالفكرة، و هي «الشجرة الزيتونة» ان كانت ضعفي، او بالحدس، فهي «زيت» ايضاً، ان كانت اقوى من ذلك، فُسمّي عقلاً بالملكة، و هي «الزجاجة»، و الشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يكاد زيتها يضيء»، ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال، اما الكمال، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذّهن، و هو «نور على نور»، و اما القوّة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه، كالشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب و هو «المصباح»، و هذا الكمال يُسمّى عقلاً مستفاداً، و هذه القوّة تُسمّى عقلاً بالفعل، و الذي يُخرجُ من الملكة الى الفعل التّام و من الهيولاني ايضاً الى الملكة، فهو العقل الفعّال و هو النّار...»، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳ - فنقول: لمّا كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التّنزيل لنور الله - تعالى - ...

مطابقتاً لهذه المراتب. ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۷. ۴ - همان / ۳۵۷.

بنای شیخ، ظاهراً بر این بوده که مباحث خویش را «عقلی محض» بررسی کند. این است که حتی در جایی که مؤیداتی از نقل و حدیث در خصوص آنها قابل دسترسی آسان است، جای هرگونه اشاره به نقل و کلامی را خالی می‌بینیم، نمونه را می‌سزد که به بحث او در خصوص «واجبُ الوجود یجبُ ان یعقل ذاته بذاته، علی ما تحقَّق»،<sup>۱</sup> اشاره کنیم. این برهان که همان «برهان وجوبی» یا «کمالی» است و چند قرن بعد از ابن سینا به نام دکارت ثبت شد، دارای مستندات حدیث و کلامی است که در گفتگوی اصحاب فکر و فرهنگ جدید، برای خود بازتاب‌هایی استوار یافته است. محمدتقی جعفری، در یکی از مجلّات پایانی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، طی داستانی یادآور شده است: روزی با ریاضی‌دان مرحوم؛ آقای احمدامین قدم می‌زدیم. شخصی از دور پیدا شد و مرحوم امین، همین که او را دید، به من گفت: این شخص، در کاوش‌های فلسفی و ریاضی سابقه‌ای طولانی دارد ولی اکنون، انزوای پیدا کرده و از مردم، گریزان است و با فقر و فلاکت تلخی دست به گریبان می‌باشد، ولی در دوران تحصیل و مطالعات، بارقه‌های فکری شگفت‌انگیزی داشته است. سخن آقای امین به اینجا که رسید آن شخص، به ما نزدیک شد و امین به او سلام کرد، آنگاه این سؤال را مطرح کرد: از کجا و به چه دلیل می‌گویی خدا وجود دارد؟ او بی‌درنگ در پاسخ گفت: دلیل، سؤال توست. این را گفت و به سرعت از ما دو نفر دور شد.

امین به من گفت: شما از این پاسخ شگفت‌آور ایشان، چه فهمیدید؟ گفتم: «این رشته سرِ دراز دارد»، در گوشه‌ای بنشینیم تا آنچه را که به نظر من می‌آید، به شما عرض کنم. به کناری رفته و گوشه‌ای آرام پیدا کردیم و گفتم: پاسخ ایشان، از مطلبی ریشه می‌گیرد که گروهی از فلاسفه بزرگ، از آن جمله «دکارت» گفته‌اند. می‌گویند: با نظر به محدودیت تعقل و تجسّم و تخیلات که دامنگیر بشری است، به هیچ وجه نباید مفهوم «بی‌نهایت» و «مطلق» و «ما فوق همه جهان هستی» به ذهن انسان خطور کند و سپس سؤال کند که آیا مفهوم «بی‌نهایت مطلق» و «ما فوق همه هستی» وجود دارد یا نه؟ سؤال مزبور، مانند هر سؤال دیگر، احتیاج به تصوّر و دریافت موضوعی دارد که مورد سؤال قرار می‌گیرد. این

سؤال که آیا چنان مفهومی وجود دارد یا نه، به طور مستقیم و قطعی، اثبات می‌کند که مفهوم مزبور، برای سؤال‌کننده قابل دریافت می‌باشد. [و اگر مفهوم واقعاً دریافت شده باشد، مطابق برهان «کمالی» یا «وجوبی»، هستی آن مفهوم، اثبات می‌گردد.]<sup>(۴۷)</sup>

### خلاصه‌نگاری و فشرده نویسی

شیخ سینا، بدون شک در «اشارات و تنبیهات» به اختصار نویسی تعمّد داشته است. این موضوع، دارای قراینی بی‌شمار می‌باشد که در سراسر کتاب واضح است و در مواردی چند تصریحاتی به آن شده است، از جمله شیخ در جایی گفته است اگر بخواهد تمام آنچه را که اهل صدق برایش حکایت نموده‌اند، نقل کند، کلام بسی طولانی خواهد گشت.<sup>۱</sup> انصاف آن است که در مواردی زیاد، شارحان راه‌اطناب در پیش گرفته‌اند، بدون آنکه لزومی برای این کار در بین باشد. این جدای از مواردی است که به دلیل خطر خیز بودن، و محل لغزش قدم‌ها، کار را به دست تطویل سپرده‌اند.<sup>۲</sup>

و ائما اطنبنا القول فیه، لأنّ اکثر الفضلاء الذین لم یتعمّقوا فی الاسرار الحکمیة، قد تحیروا فی هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها علی تجهیل المتقدّمین من الحکماء و التّشیع علیهم.<sup>۳</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد در نگره آنها نیز «اصل» بر رعایت اختصار است:

- هذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصة و ما اوردت القصة بعبارة الشيخ،  
لئلا يطول الكتاب.<sup>۴</sup>

- فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطویل، لاوردتُهُ

بعبارة و الشيخ جوّز بعد ذلك ان يقضى التّعقل المذكور بهم، الی

۱ - ثمّ أتى لو اقتضت جزئیات هذا الباب، فیما شاهدناه و فیما حکاه من صدّقناه، طال الكلام، و من لم یصدّق الجملة، هان علیه ان لا یصدق ایضاً التّفصیل. همان، ۳ / ۱۱۳.

۲ - ائما اطنبنا فی هذا المقام و لم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانه منار الاوهام و مزال الاقدام. همان، ۳ / ۱۰۴. ۳ - همان، ج ۳ / ۲۴۹.

۴ - همان، ۳ / ۳۶۹.



الاستعداد للاتصال المسعد الّذی للعارفین، و لی فی اکثر هذه المواضيع نظر.

- تلخیص القول فیہ استدعی تفصیلاً لا حاجة بنا الیه.<sup>۱</sup>

- و الاعتراضات الّتی اوردها... تجری مجری هذه، و الاشتغال بها

یقتضی تطویل شرح الكتاب، بما لیس فی متنه.<sup>۲</sup>

آنچه از کلام خواجه شارح ظاهر می شود، این است که وی معتقد است اشارات دارای سیاقی خاصّ است که در واضح ترین نمودهای آن، می توان اختصار و دوری از تطویل را یاد کرد.<sup>۳</sup> خلاصه گوئی و التزام همه جانبه به آن، سبب گشته است شارح تنها به این نکته اشاره کند که گریزی از اختصار ندارد و لی در عین حال، ناگفته نگذاشته که به موضوع اشکال وارد می داند.<sup>۴</sup> باری، اشارات کتاب اختصار است و کفایت:

- فهذه جملّ من الاعتراضات، علی ما ذکر الشیخ و اجوبتها، قد اقتصرنا

علیها ایثاراً للاختصار، فانّ فیها و فیما سیأتی من بعد، لکفایة لمن اخذت

الفطنة بیده، كما قال الشیخ فی صدر الكتاب.<sup>۵</sup>

... و تکرار بسی بی فایده.<sup>۶</sup> در جایی خاص، خواجه شارح با ادّعائی گیرا و حائز

اهمیت، خود را مجبور به بیان مطلبی مهمّ دیده و با آوردن این نکته که اگر نبود که خود را ملزم کرده است مطالبی خاصّ را بیاورد، در عین حال آوردن آن مطالب را خسارت بار شمارده و تن به کلام داده و در عین حال، باز مدّعی شده که اگر نبود که ملزم به اختصار گوئی است، دامن کلام را می گسترده و گفتنی ها را گفتمی، تا به آن درجه در آن کفایت باشد و افسوس که در اینجا، بیش از این «ایما» نمی توان گفت.<sup>۷</sup>

۱- همان، ۲ / ۱۳۸. ۲- ۲ / ۳۱۹.

۳- لَمّا کان بیان کیفیت الاحساس بها، یحتاج الی کلام طویل غیر مناسبٍ بسیاقه الكتاب، لم

یتعرّض له. همان، ۲ / ۳۳۱. ۴- همان، ۳ / ۳۵۶.

۵- همان، ۲ / ۳۲۲.

۶- و اذ تقدّم ذکر ذلك مراراً، فلا فائدة فی التکرار. همان، ۲ / ۳۵۱.

۷- و لولا أنّی اشترطت علی نفسی، فی صدر هذه المقالات ان لا تعرّض لذكر ما اعتمده فیما

## شارحانِ دنیای اشارات

فان التقریر غیر الردّ، و التفسیر غیر التقدّ.

شارحینِ اشارات، بارِ سنگینِ شرح کتابی را بر دوش کشیده‌اند که سنگینی آن تا به آن اندازه است که می‌یارسد نام آن در ردیف کتاب‌هایی که «می‌توانستند دنیا را تغییر دهند»، درج شود و شاید حجابِ معاصرت این اجازه را به آنها نمی‌داد به این نکته توجه یابند، و الا هرگز به خود اجازه نمی‌دادند در مواردی کار آن را به سهولتی گیرند که مشاهده می‌شود و تطویل سایه گسترده بر جای جای این برکه نشانگر آن است.

حکایتِ شارحان و عیارِ شرح آنها بر اشارات شیخ رئیس، حکایتی دامنه‌دار است که نفوذ در درّه‌ها و صعود بر قلّه‌ها و هم‌آوایی با ذره‌ها و قطره‌های این کتاب دامن‌گستر را می‌طلبد و گروه‌هایی باید دست به این حرکتِ چند جانبه‌زند، ولی این مقدار هست که می‌شد شرحی بیش از این که زده شده است، علمی‌تر و فنی‌تر و دقیق‌تر بر این کتاب زد. در جایی از اشارات، به اشکال ادبی بی‌وجهی بر می‌خوریم که طغی آن شارحی کوشیده است شیخ را به اشتباهی فاحش در باب ساختن مفعول از لغتی متهم دارد و در فرجام، آن خبط را با دست غائبِ ناسخان کتاب فرو شسته است.<sup>۲</sup>

اجده مخالفاً لما اعتمده، لبینت وجه التّفصّی من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافياً، لكن الشّرط املك و مع ذلك، فلا اجد من نفسی رخصه، لا اشیر فی هذا الموضع الی شیء من ذلك اصلاً، فاشرتُ الیه اشارهً خفیةً یلوح الحقّ منها لمن هو میسرٌ لذلك. اقول: ... همان، ۳ / ۳۰۵.

لو لا انّ تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذکرتُ ما فیہ کفایه، لكن الاقتصار هیهنا علی هذا الایماء اولی. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۲ - ... لكن فی عبارته خطأ فاحش، و هو انه قد اخترع لـ «صار»، اسم مفعول و هو «المصیر» و نصب به. و الفعل الناقص، لیس بمتعد و لا واقع علی شیء و خبره لیس بمفعول، بل انما هو لتقریر الفاعل علی صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فلیس المصیر اسم مفعول، بل هو مصدر، یقال: صرتُ الی فلان مصیراً. قال الله تعالی: و الی الله المصیر. و لو فرضنا انه اسم مفعول، فکیف یكون له مفعول؟ فلا یقال: زیدٌ ضاربٌ «عمرأ و عمر، مضروبٌ زیداً، بل مضروب

گفته شده است: علّت اینکه خواجه نصیر دست به قلم برد، تا شرحی بر اشارات بنویسد، این بود که به اعتراضاتِ امام فخر پاسخ دهد<sup>(۴۸)</sup> و بدین ترتیب، نه تنها کتاب «المحصّل» او را در «تحصیل المحصل» جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگترین آثار فلسفه اسلامی محسوب می‌گردد و طبع آن نکته به نکته به اعتراضات و انتقادات امام فخر پاسخ داده و فلسفه بوعلی را بار دیگر احیا کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی می‌باشد و تا به امروز از کتب مهم درسی این فن بوده است.<sup>(۴۹)</sup>

به گفته حکیم سبزواری: محقق طوسی - قدّس سرّه - در «شرح اشارات» ملتزم است که مخالفتِ ماتن نکند<sup>۱</sup>، ولی با این حال موادری پیش آمده که شارح بر علیه ماتن شورانده، از جمله: اعتراض دارد از جمله آنها آن که: لازم آید که ذاتِ واحدِ بسیط، «فاعل» و «قابل» آن صور باشد، از یک جهت.<sup>۲</sup>

در مقابل این موارد، او در جاهایی نیز به تحسین کلام شیخ نشسته است.<sup>۳</sup> از این موارد در شرح‌ها زیاد نیست.<sup>۴</sup>

شارحان بزرگ اشارات، در اصل دو تن‌اند: فخر رازی و خواجه طوسی. فخر، در صد تقض و ابرام کلام شیخ رئیس بوده و خواجه کوشیده است تا کلام شیخ را از چنگ نقدهای افراطی فخر برهاند<sup>۵</sup>، بنابراین در شروح اشارات، بر خلاف خود اشارات،

زید، او مضروبّ لزید. و هذا تری خطأ فی خطأ، و کانه انما وقع فيه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانیاً و مصیراً، و اظنّ انّ الشیخ قال: و صائراً ایاه، لانّ الکلام فی صیرورة الاول ثانیاً فهو صایره ایاه، فطغی فی قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۱ - «اسرار الحکم» / ۱۴۴. ۲ - همان.

۳ - و اعلم انّ هذا الکلام لطیفٌ دقیقٌ جداً، و أنّه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قوی متینٌ فی دفع الاشکال، م. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۴ - و فی عبارات الشیخ، لطائفٌ کثیرة، یتبیّن للمتأمل فیها. همان، ج ۳ / ۳۷۸.

۵ - و این ادعا گزاف نیست که او به دنبال رازی بوده که به راه افتاده و به دنیای اشارات وارد شده است. در جایی از کلام خواجه آمده است: هذا البحث غیر متعلّق بهذا الموضوع الّا الشّارح

دیباچی از قیل و قال جریان دارد و در موادری کم و نادر، دیده شده است که کلام شارحان با هم تطابق داشته باشد.<sup>۱</sup>

موارد چندی وجود دارد که مشتمل است بر اشکال‌گیری اشتباهاتِ رازی توسطِ خواجه، از جمله در بحث مربوط به تفاوت‌های «حدس» و «فکر» که نکته‌ای را که بر او گرفته «خبط» خوانده و گفته است: خبطی است که علاوه بر مخالفت با متن، حاوی تناقضی صریح نیز هست.<sup>۲</sup>

روشن است که خواجه، برخوردی سماحت‌آمیز با نقدهای رازی نموده و به میزانی بس وسیع، او را با لحنی مؤدبانه مورد نقد قرار داده، و این روند را در تمام سطر و صفحات شرح‌الاشارات محفوظ نگاه داشته، و کنایت و تعریضی خارج از حدود نزاکت نمی‌توان یافت، جز موردی که طی آن، او را به طرزی ناباورانه به تجاهل مُتهم نموده که برای تقرّب به جُهال، کلماتی بر قلم رانده است که از او بسی عجیب است، و قدرش والاتر از آن که بتوان از او پذیرفت. این کلام، متعّضانه‌ترین سخنی است که در اشارات می‌توان به آن برخورد کرد.<sup>۳</sup>

لما آورده فقد لزمن ان نبحت عما هو الحقّ فيه. همان، ۱ / ۲۳۹.

۱ - قال الشارحان: لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة، ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع، او غير ذات وضع والقسمان باطلان. همان، ج ۲ / ۹۱.

۲ - والفاضل الشارح، جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخصّ الأولى بالفكر، - دون الحدس - وقال: الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً، ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب، ثم قسّمه الى ما يقترن بشوقٍ، فيقدّم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط، والى ما لا يقترن به، فيتأخّر عنه. و ذلك خبطٌ يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح. همان، ۲ / ۳۵۹ /

۳ - والفاضل الشارح، نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل، ورام اختصاره... و اقول: ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها، ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة، فلا مغايرة، وان اراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقل بها، و ينبغي ان يعلم ان هذا الرجل، اعظمُ قدراً من ان يجعل امثال هذا، لكنه يتجاهل في كثيرٍ من المواضع تقريباً الى الجهال. همان، ۲ / ۲۹۸ و

با این حال، نکتهٔ ادب‌آموز این که خواجه در هیچ یک از نقدهای خویش بر جرح‌های شارح‌رازی، از حدود و موازین ادب و احترام و معیارهای نقد علمی و اخلاقی خارج نشده و در همه موارد، از او با عناوینی چون: «الفاضل»، «الفاضل الشارح» و در مواردی هم «امام» یاد کرده و حریم او را محفوظ نگاه داشته است. تنها جایی که خواجه را در حال انتقادی بس طعنه‌آمیز می‌توان یافت، آنجاست که در بحثی اظهار می‌دارد: فانظر الی هذا الرجل الفاضل، کیف یخبط فی کلامه و لا یبالی این یذهب؟<sup>۱</sup> در این میان، قطب شارح یک «مُحاکم» است. در کلام شارح صاحب محاکمات نمونه‌هایی می‌توان یافت در تعریض به امام، و من جمله در موردی می‌گوید: فالامام لم یتفطن بکلام الشیخ، حیث حملها علی الاجزاء العقلیة.<sup>۲</sup> شارح صاحب محاکمات، در جایی خواجه را متهم می‌کند به حرص بر محکوم نمودن امام‌رازی<sup>۳</sup>، و این منتهای بی‌انصافی تواند محسوب شد، اگر اشکالی که می‌گیرد، وارد باشد.

### دانسته‌های شنیداری

برخی از توضیحات شارحان بزرگ اشارات، مبتنی بر دانسته‌هایی شنیداری است. آنها به این موضوع، با عباراتی چون «هكذا سمعته»<sup>۴</sup> و نظایر آن تصریح نموده‌اند:

- و من الفضلاء من سمعته یقول: لنا تعقل العوارض الشخصیه، فان تلک العوارض، ان کانت عقلیه لم یشخص شیئاً خارجياً و ان کانت خارجیه، فهی عارضه فی الخارج، و من البین عند العقل ان تشخص العارض الخارجی، بل وجوده موقوف علی وجود المعروض و تشخصه فکیف یحتاج فی تشخصه الی العارض، و...<sup>۵</sup>

۱- همان، ۲/ ۲۰۰. ۲- همان، ۲/ ۱۹۸.

۳- فلیت شعری کیف یورد الاعتراض علی ما وجهه حتی اشتغل بحله و ان هذا الا غفلة عن توجيه الکلام، او حرص علی تخطئة الامام، م. همان ۳/ ۲۴۲.

۴- همان، ج ۳/ ۳۲۰. ۵- همان، ج ۲/ ۱۳۰.

- و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان أنّه يذكر: أنّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادیر»، قصّة ذکر فیها رجلان وقعا فی اسر قوم... ولم يتفق لى مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هی علی الوجه الذی سمعته غیر مطابقة للمطلوب هیهنا، لكنّها...<sup>۱</sup>

- من الفضلاء من سمعته يقول: التّسبئة علی عکس ما ذکر، فانه...<sup>۲</sup>

### شخص و شخصیت شارحان

#### الف - خواجه طوسی:

در میان دیدگاه‌های خواجه طوسی، یکی از نظریات او می‌تواند نمودی از ذهن و زبان او باشد و آن اینکه او معتقد است:

انّ ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیة.<sup>۳</sup>  
 او تحت عنوان «نکته» ای معتقد شده است: همان گونه که مطالب توسط کثیر طلبان فزونی یافته است، باید توسط کسانی دیگر کاهش گیرد و به دو اصل برسد.<sup>۴</sup>

خواجه طوسی جزو فلاسفه واقعی بوده است، نه متفلسفه، چه او خود متفلسفه را کم‌ارج‌ترین انسانها شمرده و گفته است: المتفلسفة المقلّدين... هم أرادلُ الخلق.<sup>۵</sup> حکیم سبزواری، خواجه شارح اشارات را «سلطان المتکلمین خواجه نصیر طوسی - قدس سرّه» شناسانده است.<sup>۶</sup> اما نگاه حکیم سبزواری به ابن سینا بسی نکته‌دار تر است، آنجا که

۱ - همان، ج ۳ / ۳۶۵. ۲ - همان، ۲ / ۲۲۱.

۳ - همان، ۳ / ۳۳۱.

۴ - نکته و هی انّ المطالب، کما یكثرها المکترون، فللمقلّین ایضاً ان یقلّوها، بان یجعلوا اصولها اثنین مطلباً. همان، ۱ / ۳۱۲. ۵ - همان، ۲ / ۱.

۶ - «اسرار الحکم» / ۱۴۷. بعدها کسانی دیگر، از او با عنوان: «سلطان المحقّقین و برهان الموحّدين، حجّة الفرقة الناجیه، الخواجه نصیرالحقّ و الملة و الدین» یاد کردند. «تتمة المنتهی» / ۶۱۲، چاپ دوم ۱۳۸۳. از روی این کثرت لقب و نیز وفور استعمال آن درباره هر کسی، می‌توان تخمین زد در لسان این جماعت «الاسماء تنزل من السماء» است و بر روی

به بهانه شرح قصیده عینیّه وی، او را صاحب تمامیت می شناساند و می گوید: شیخ رئیس را - که مروّج حکمت مشائیه است - قصیده عینیّه است<sup>۱</sup>، در این باب، چون لفظاً و معنأً تمامیتی دارد، مانند خودش که در میانه مشائین اسلام تمامیتی دارد و به همه فنون حکمت آراسته است، چنانکه از مادّه تاریخش نیز مفهوم می شود:

حجّة الحقّ ابوعلی سینا در «شجع» آمد، از عدم به وجود در «شصا» کسب کرد، کلّ علوم در «تکنز» کرد، این جهان بدرود<sup>۲</sup> در خصوص قصیده عینیّه، نظر بر این است که ابن سینا در خصوص قبل از جسم بودن نفس، بر افلاطون خرده گرفته، ولی در قصیده عینیّه، خود به همین رأی قائل شده است. (۵۰)

باری، در صدر شارحان دنیای اشارات، نام مردی به نام خواجه نصیرالدین طوسی درخششی نگین وار دارد. از او با عنوان «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» یاد شده است.<sup>(۵۱)</sup> در اصطلاح «عقل حادی عشر» نکته ای نهفته است که طی آن خواسته اند بگویند: او از اقران و امثال خود بسی والاتر و بالاتر بوده است.

اینکه گفته شده است: در علوم مختلف خوشه چید و دیری نگذشت که در سراسر جهان اسلام به درجه ای از علم رسید که کسی نظیرش یافت نمی شد<sup>(۵۲)</sup>، مورد اتفاق مورّخان تاریخ علم است که با نظر به بُعد ریاضی و تجربی وی، قابل قبول به نظر می رسد، هر چند در چنین نقل هائی، خطاهائی از سر اغراق و اغراق هائی از سر خطا، چندان بی محمل نیست.

او مردی داهی و فوق العاده باهوش بوده است. در ریاضیات، پایگاهی بس ارجمند داشت و رساله «شکل القطاع»، او، متضمّن مباحثی در مثلثات است که قبل از وی، کسی به آنها دست نیافته بود. در نجوم علاوه بر زیج ایلخانی که از شاهکارهای نجومی

همه.

۱. شیخ بهائی قصیده عینیّه ابن سینا را در کشکول آورده است: «کشکول» / ج ۲ ص ۲۱۶ - ۲۱۷ و «کتاب الکشکول» / ص ۲۰۶ و ۲۰۷. و نیز «اسرار الحکم» و نیز «وفیات الاعیان».

۲ - «اسرار الحکم» / ۳۵۸.

اسلامی است و تأسیس رصدخانه مراغه به امر فلکوبر کتاب مجسطی بطلمیوس انتقاداتی وارد کرد که به عقیده سارتر دلیل کافی بر نبوغ او در علم فلک است، در فلسفه نیز همه جا حدت ذهن و وسعت بینش او هویدا است. <sup>(۵۳)</sup> علی رغم همه مسائل، اقتدارِ خواجه طوسی در ساحتِ شرح و کوجه پس کوجه های دنیای فلسفه سینیوی، واضح تر از آن است که نیازی به ذکر آن باشد، و همین موضوع سبب شده با یک چیرگی و اشراف و تسلط خاص، موضوعات اشارات را مورد تحلیل قرار دهد.<sup>۱</sup> لازم به یادآوری است: شرح اشارات جناب خواجه، یک مرتبه نوشته نشده است. قرائنی در کتاب وجود دارد که نشان می دهد خواجه آن را با مرور زمان و در طول چند دهه نوشته و بعد از نوشتن، باز آن را تکمیل نموده است.

این موضوع شاید یکی از علل ماندگاری و اتقان و استحکام کتاب باشد. او در توضیح و حل داستانِ سلامان و اِسال، تذکار می دهد که قصه مطابق با نظر شیخ را، بیست سال بعد از اتمام نوشته شدن شرح یافته و آنگاه آن را نقل کرده است.<sup>۲</sup>

فَنَقُولُ: الوجودُ لیس بکلّی و ان کان مُطلقاً.

فَتأمل فی هذا المقام، فأنه لا يعرفه إلا الراسخون فی العلم.<sup>۳</sup>

ب: قطب الدین رازی

قطب الدین رازی نیز از دیگر شارحان اشارات است که سعی کرده است میان اختلافات خواجه و فخر رازی، در حول کلام شیخ، توافقی حاصل کند.

۱ - تنها جایی که در کلام او، به غموض موضوع اشاره ای می بینیم، جایی است که اعلان می کند: تشخّص الهیولی بالصورة المطلقة من حیث هی فاعلة لتشخصها و سقط الدور، و هذه المسئلة من غوامض هذا العلم. «الاشارات»، ۲ / ۱۹۲.

۲ - و اما القصة الثانية و هی الّتی وقعت الّتی بعد عشرين سنة، من اتمام الشرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کأنها هی الّتی اشار الشیخ الیهَا، فان ابا عبید الجوزجانی، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصة سلامان و اِسال له، و حاصل القصة... همان، ۳ / ۳۶۷.

۳ - همان، ج ۳ / ۵۸.



قطب‌الدین رازی از کسانی بود که تعالیم مکتب مشائی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید مکتب اشراقی آمیخته و زمینه را برای احیای حکمت در دوره صفویه فراهم ساخت. کتبی مانند اشارات که زیاد شرح شده، با شروح فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی سیر چند قرن فلسفه مشائی را در بر دارد. این کلام سید حسین نصر است، اما نمی‌دانیم چگونه می‌توان میراثی به نام شرح اشارات را با آن منطبق و با آن فلسفه و با آن حکمت و عرفان جزو فلسفه مشاء محسوب داشت؟ در اینجا اشاره به آخرین تعلیقی که قطب محاکم بر شرح اشارات زده است خالی از فایده به نظر نمی‌رسد:

هذا ما تلخّص لدینا فی شرح الشّرح بالفکار المتوالیة و فاض علینا من عالم القدس بالافاضات المتتالیة و اّنه اشرف ما کتب فی الکتب و انفس ما یتوجّه الیه رکاب الصّلب، لا یرف قدره الاّ من اّید من عندالله بذهنٍ وقادٍ و نظر فی العلوم نقادٍ و لا ینتفعُ به الاّ ذو دریه بتوجیه المباحث، اذفکره متعلّقه فی المبادی، حتی ینتهی الی الغایات. فالضّن الّذی اوجب الشیخ فی کتابه، فهو بهذا الکتاب اوجب و التّهی عن اضعته و اذاعته الی الجاهل و المتفلسفین اولی و اوجب، و فّقنا الله و جمیع طالبی الحکمة لدرك الحق و وفّقنا علی مقامات الصّدق، اّنه علی کُلّ شیءٍ قدير و بالاجابة جدیر و صلی الله علی اشرف الاولین و الآخیرین و آله الطّیبین الطّاهرین.<sup>۱</sup>

### نسخه‌ها و ناسخان

در «شرح اشارات»، کلمه «نسخه» و «ناسخ» زیاد به چشم می‌خورد و چنین به نظر می‌رسد که اشارات از تطاولِ نسخ در امان نمانده و طغیانِ قلم ناسخان، بسا مشکلاتی در این مجموعه فراهم آورده که در مواردی، آه از نهاد شارحانِ آن در آورده است.<sup>۲</sup>

۱- همان، ۳ / ۳۶۱.

۲- و رُبما وقع ذلك التّغییر من طغیان قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۳۱.  
و انّ هذا التّقدیم و التّأخیر، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و الله اعلم. همان.

در مواردی بس و بس، شارح را گمان چنین است که در نسخ اشارات، اضافات و تغییراتی توسط مُستسخین وارد آمده است:

«و الكذب» فی الكتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخیه فانّ اکثر الكتب خالیة عنها، وقد رایت بعضُ نسخ هذا الكتاب ایضاً خالیاً عنها و كثير من المتأخرین لم یتنبهوا لهذا و ذكروا قید الكذب فی مصنفاتهم.<sup>۱</sup>

دستبردِ نَسَاح و سهوِ آن‌ها، در بی‌کرانه‌هایی از اشارات، دارای قراینی است که از چشم تیزنگرِ شارحی چونان خواجه طوسی البته نمی‌تواند پنهان بماند، تا از عیار نقدانی و حقّانی نگاشته او کاسته گردد.

و الفاضل الشارح، لذلك جعلَ العقلَ بالملكة مرتبةً بعد الفكر و الحدس، و قبل القوة القدسیة، و ذلك سهوٌ منه، شهد به سائرُ کتُبُ الشیخ و غیره، و منشأه هذا السهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بین قوله: «او بالحدس و هو «زیت» ایضاً» و بین قوله: «ان كانت اقوی»، فهی زائدة، الحَقُّها النَّاسخون خطئاً، و التَّقْدیرُ اتّصال الكلامین.<sup>۲</sup>

در این اشاره، با نظر به نَسَاح، سهوِ شارح رازی، کشف و بر ملاگشته است و این امری است مهم.

### از مباحث لفظی

عروبت اشارات، در حالت عمومی خود چندان ثقیل و فنی و متکلفانه نیست و یکنواختی آن، در مواردی چند، زنجزاد به نظر می‌رسد و آورده شده برخی عبارات فارسی، به جهت قَلت بسیار شدید، چنان نیست که بتواند تنوعی در آن حاکم کند. توضیحات فارسی این اثر حتّی به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد ک نمونه‌ای از آن در جلد سوم قابل مشاهده است.<sup>۳</sup> در جایی از اشارات، به حکایتی بر می‌خوریم

۱- همان، ۱ / ۱۹۶. ۲- همان، ۲ / ۳۵۶.

۳- و تحقیق الاعداد، تقریبُ تأثیر العلة الی المعلول. و الاعداد بالفارسیة: «آماده گردانیدن، یعنی ماده را از جهت تأثیر مؤثر آماده می‌گرداند». و لاشک أن المُعدّ، یقرّب الی الوجود، فانّ

طعنه ألود، از صاحب ایسافوجی که البته از نوادرِ اشارات به شمار می‌رود. داستان طبق نصّ و نقل شیخ این است که:

حکایة: و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون، و هو حشفتُ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم أنّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اقسط من الأوّل.<sup>۱</sup>

مباحث لغوی اشارات، تا به آن حدّ نیست که بتوان حسابی روی آنها باز کرد، ولی در عین حال، در مواردی بس اندک به چشم می‌خورد:

يقال: هو عرضة الشيء و عرضة للشيء، اذا كان منتصباً للشيء لا يتعرّض ذلك الشيء لغيره، و باقى عباراته واضحة.<sup>۲</sup>

حدّ بسیار کم و اندک کنکاش‌های لغوی اشارات، در دو نمطِ آخر اشارات، به جهت اینکه شیخ بعدی مثنور به نوشته‌هایش بخشیده و از لغاتی جان‌دار و مایه‌ور بهره گرفته، به طرزى بى سابقه افزایش یافته و خواجه را بر سر توضیح و تشریح لغات و «واژه کاوی» نشانده است، هر چند بر خلاف معمول، از هیچ «لغت‌نامه» و لغت‌دانی یاد نشده و در معانی لغت‌ها نیز، به کوتاه‌ترین و روشن‌ترین معانی اقتصار شده است، شاید به این دلیل که مُتد این شرح، از نوع‌های مرسوم و متداول شروع نیست. اشارات با اینکه از توجه‌های صرفی و نحوی خالی است، در جایی از نمطِ آخر، به دایره‌ای از ترکیب‌های نحوی بدل شده. علت این موضوع را باید در ضرورتی جست که ثقلت عبارت‌ها ایجاب می‌کرده، درست مثل ضرورت‌های لغوی انماطِ آخر.<sup>۳</sup> پایان بخش این دیباچه

۱- همان، ج ۳ / ۱۰۳. ۲- همان، ج ۳ / ۲۹۵.

۲- همان، ج ۳ / ۳۲۷.

۳- و لفظه «کان» فى قوله: «ثم ان كان» ناقصة، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائر ما بعده الى قوله: «كلاماً ما»، متعلقاً به، «و حقاً» خبرها، و قوله: «صار للجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك»، تالى القضية، و معناه: ان ارتسام الجزئيات فى المبادى، على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة، يكون أتمّ، و ذلك لتظاهر رأيين عندها: احدهما كليّ، و الآخر جزئى، فأنهما قد

– مثل دیگر نوشته‌ها و کتاب‌های این کمترین – قطعاً نوئی است با عنوان «فرشته ناتنی» که به اهل «درک» و «عصر» و دانایانِ رازِ «حق السکوت» تقدیم می‌گردد:

نگاه‌ها میله دارند و  
 من آن فرشته نارس و ناقص و ملول  
 که نیاز به «فوری» یک مداوا داشت.  
 دست‌ها خشن زبان و  
 من آن «فرشته ناتنی»  
 که یک پنجه - فقط یک پنجه - مأوا می‌خواست.  
 بهارِ لفظ‌ها پر از زخم و جراحت،  
 من آن فرشته نانجیب و غریب  
 که آرزوی خونینِ نماز بهاری در سر داشت.  
 زمینتان فرشته ستیز است و  
 من آن فرشته مهبوط  
 که برای شکسته بالش، نداشت خانه، لانه نداشت!  
 سقوط‌ها تان بسی تند شیب‌اند و  
 من آن کم نفسی  
 که شکاف رفتنش، بسی تنگ است.  
 گناه فرشته بودن  
 راهنمای خوبی برای آزردها یک دلتنگ است،  
 نشانی ام را، نشانه‌ام را گم نکنید!

۲۰ اسفند ۸۳ / کریم فیضی.

---

يستلزمان التَّيْجَة كما في الذَّهْن الانساني، و لفظه «مستور»، تورد في بعض النسخ بالرفع، على انه صفة لضرب من النظر، و تورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضميرُ المفعول، في قوله: «ما يلوحه» و هو الصحيح، لانَّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلك النفوس التي... همان، ج ۳ / ۴۰۰.

## پی نوشت‌ها:

- ۱ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، چاپ اول ۶۴، امیر کبیر، به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی / ۳۵.
- ۲ - گفته شده است: مولانا تنها در این بیت از ابوعلی سینا نام برده ولی در فحوای کلام خود چند بار به مناسبت‌هائی پوشیده از او یاد کرده و این یادآوری‌ها گاهی با طعنه و تعریض همراه است. «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۴۳.
- ۳ - «کشکول» / ۲۷۸.
- ۴ - «کشکول» / ج ۳ ص ۳۸۴.
- ۵ - «دایرة المعارف فارسی»، ۲ / ۳۳.
- ۶ - «دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا»، شکوفه تقی، نشر مرکز / ۳۲.
- ۷ - بایسته به یادکرد است: سهروردی در تعظیم نمودن ارسطو، بر ابن سینا تعریض دارد. «با کاروان اندیشه» / ۲۱۷.
- ۸ - «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۵ و نیز «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۹ - شیخ در تعریف شعر می‌گوید: هو کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفاه... «فن الشعر» / ابن سینا. ابن سینا لذت بردن از تشبیه را به «تعجیب» بر می‌گرداند. به گفته شفیع کدکنی این سخن او با توسعه‌ای که می‌توان در مفهوم تعجیب قائل شد، بسیار سخن دقیق و قابل ملاحظه‌ای است. «صور خیال در شعر فارسی» چاپ سوم انتشارات آگاه / ۳۴. لازم به یادآوری است که اشعار زیادی به ابن سینا نسبت داده شده که قطعاً از او نیست و آن مقداری که می‌تواند به او مربوط باشد، نیاز به یک بررسی دقیق دارد. گفته شده است: ابن سینا رساله‌هائی نیز در موسیقی داشته است و اگر چه در نواختن ساز و موسیقی عملی به پای موسیقی‌دان بزرگ، فارابی نمی‌رسد، اما نظراتش درباره موسیقی هنوز

نیز شگفت و در خورِ نگرش است. «کارنامه ابن سینا» / ۷۸. به مناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بوعلی، گزارش فریدون جنیدی، چاپ نخست ۱۳۶۰، انتشارات بنیاد نیشابور.

۱۰ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۳۹ و ۴۰.

۱۱ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۲ - از آن وقتی که حکمت و فلسفه در یونان شروع به ظهور نمود، الی یومنا هذا و تا روز قیامت، صدها و هزارها عقاید و آرا و فرق و تنوری‌های فلسفی ظهور نموده و خواهد نمود و هر فرقه‌ای با دلایل قاطعه و حُجج واضحه، ردّ فرقه دیگر را می‌نماید. «نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده»، چاپ اول مرداد ۱۳۵۱، به کوشش ایرج افشار / ۱۸۱.

۱۳ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۴ - نوزائی، عصرِ دگرگونی ژرف در راه و روش‌های اندیشه سده میانه. پیش از این، وقتی اهل علم، سده‌های میانه را دوره سترونی معرفّی می‌کردند، گفته می‌شد: نوزائی یا رنسانس تمدّن، در ایتالیا پس از ۱۳۰۰ رخ داد. اما این دیدگاه دیگر پذیرفته نیست. اصطلاح «رنسانس» به جای آنکه بر «نوزائی تمدّن» دلالت کند، تنها به معنای دگرگونی‌های مهمی است که پس از ۱۳۰۰ م، در ایتالیا رخ داده و تا پیش از ۱۶۰۰، به سایر بخش‌های اروپا گسترش یافته است. تاریخ تمدن، ۲ / ۳. بنگرید به فصل سوم کتاب «تاریخ علم» نوشته دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۴۵ - ۲۲۰. در این کتاب آمده است: جریان‌ها با قوّت تمام به هم می‌رسند و سیلاب بزرگ نوزائی را تشکیل می‌دهند... روحیه نوزائی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، بعداً از ویرانه دوره‌های قدیم اندک اندک باز نمایان شد... / ۱۵۴، نوزائی گسترده‌تر از آن بود که به ادبیات منحصر باشد. از تأثیرهای دیگر، موجبات ایجاد مایه فکری بی سابقه‌ای را فراهم آورد، هر چند عنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهمترین عناصر بود... / ۱۵۵. اما جریان اصلی نوزائی آلمانی از راه تحقیق در کتاب مقدّس، به «اصلاح دینی» انجامید. آلمان قوّت و گرایش‌های فکری تازه‌ای پیدا کرد، اما نه آرمان ایتالیایی درباره فرهنگ خودی را پذیرفت و نه مثل ایتالیا به پیرایش شرک پرداخت... / ۱۵۷. اشاره به این نکته خوب است که در تاریخ بشر، سه دوره‌ای که شگفت‌انگیزترین تحولات فکری در آنها دیده می‌شود، یعنی عصر اوج یونان، عصر نوزائی و سده‌ای که دوره ما را در بر می‌گیرد، همگی عصر گسترش‌اند، چه گسترش جغرافیایی و چه اقتصادی و از این رو نیز عصر افزایش ثروت

و امکانات برای زندگی مرفه‌اند. / ۱۶۰. نیکلاس کاپالدی می‌گوید: معمولاً به آن دوره تاریخی که در پی سده‌های میانه می‌آید، «رنسانس» می‌گویند. مشخصه این دوران، گرایش نوین به موارث یونان و روم است. حقیقت امر این است که: رنسانس، به هیچ بازنگری جدی در نگرش آدمی به عالم نینجامید. اگر قرار بر کلی‌گویی باشد، باید بگوئیم: رنسانس در وهله اول، دل نگران مسأله ارزش‌ها بوده است، چگونه انسان به رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها و با خدا می‌نگرد. چهره‌های سرشناس رنسانس، انسان‌گرایان بودند و دل مشغولی نخست آنها «هنر» و «ادبیات» بود... فلسفه علم ص ۶۷ و ۶۸. بیداری، از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹۴ مسیحی) آغاز شد و با لئاردو داوینچی، که دریای مواجی بود (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ مسیحی) توسعه یافت. در نجوم با کپرنیک (۱۵۳۴ - ۱۴۷۳ مسیحی) و با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) به حد کمال رسید. پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسته گیلبرت (۱۶۰۳ - ۱۵۴۴) و در طب و تشریح و سالیوس (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴ مسیحی) و هاروی (کاشف دوران خون: ۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، «ترس» از میان می‌رفت، دیگر کسی «مجهول» را پرستش نمی‌کرد، بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان، روح جدیدی در مردم می‌دمید، سد‌ها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر، حد و مرزی نمانده بود... این عصر، عصر عمل و امید و شدن بود، در هر میدانی اقدامات و فعالیت‌های جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آواز روحی بود که همه اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، تواناترین مغز قرون جدید. او زندگی نواخت که تمام اذهان را آماده کار ساخت و اعلام کرد که: اروپا به سن بلوغ رسیده است. تاریخ فلسفه، / ۹۸ و ۹۹. نیز آنچه در حاشیه «تذکره شاه طهماسب»، به نقل از زرین‌کوب یادداشت کرده‌ام.

۱۵ - نمونه را می‌توان یاد کرد از اظهاراتی که غزالی در کسوت یک متکلم در حقیقت نمود و معتقد بود: در بین متفلسفان اسلام هیچ کس مانند ابن سینا و فارابی به نقل علم ارسطاطالیس برخاسته، پس تکفیر آنها واجب است. «با کاروان اندیشه» / ۱۳۲.

۱۶ - «دو بال عقل و خرد» / ۸.

۱۷ - این انسان بزرگوار در حدود کمتر از ۶۰ سال زندگی خویش با همه گرفتاری‌ها و مشکلات توانست بزرگترین و برجسته‌ترین نقش را در تکوین و تکامل علم و اندیشه در جهان اسلام و بلکه در سراسر مشرق زمین آن روز ایفا کند. «الاهیات نجات»، ترجمه سید

- یحیی یثربی، چاپ اول ۷۰ / انتشارات فکر روز / ۱۳.
- ۱۸ - «خرد جاودان»، چاپ اول ۸۲ / سروش / ۱۹۳.
- ۱۹ - «کشکول» / ۴۲۸.
- ۲۰ - «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۲۰ و «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۳.
- ۲۱ - «بزرگان فلسفه» هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی تا، بی جا، انتشارات کیهان و علمی فرهنگی / ۸.
- ۲۲ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۵.
- ۲۳ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۷.
- ۲۴ - «فیلسوف عالم» جعفر آل یاسین، دارالاندلس، چاپ اول ۱۴۰۴ / ۳۱ و ۳۲.
- ۲۵ - همان / ۳۱.
- ۲۶ - «نقد عقاید: بررسی نظرات انتقادی ابوالبرکات بغدادی»، دکتر حمید عیدی، چاپ اول ۸۱ انتشارات افلاک / ۳۴.
- ۲۷ - همان. / ۳۷.
- ۲۸ - «کارنامه ابن سینا»، / ۱۱.
- ۲۹ - «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۳۰ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۸.
- ۳۱ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۹.
- ۳۲ - همان، ج ۳ / ۳۹۹.
- ۳۳ - همان، ج ۳ / ۴۰۱.
- ۳۴ - «دایرةالمعارف فارسی» به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱ / ۳۳ و ۳۴.
- ۳۵ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۱۲۶.
- ۳۶ - همان / ۶۱ ترجمه فارسی دو نمط آخر اشارات در این کتاب آمده است: صص ۶۱ - ۱۰۹.
- ۳۷ - باید توجه داشته باشیم که این نظر موافق است با آنچه فخر رازی به نقل خواجه در آغاز نمط هشتم اظهار داشته و گفته است: و قد ذکر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فی



هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ج ۳ / ۳۶۳.

۳۸- «الاهيات نجات» / ۱۵.

۳۹- «خرد جاودان» / ۱۹۶.

۴۰- گفته می شود مطالبی که ابن سینا در نمط های هشتم و نهم اشارات مطرح کرده، نشانه تعقل برین است / ۳۲ «معمای حیات» - ویراسته اینجانب - و «تفسیر نهج البلاغه» ج ۷ و نیز عرفان اسلامی - ویراسته اینجانب - که با عنوان انگلیسی «عرفان مثبت» در دست چاپ است.

۴۱- به گفته نصر: تنها در جهان تشیع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفه ابن سینا پس از اینکه توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیله خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت و به دست میرداماد و ملاصدرا [رسید] و به صورت عنصر مهمی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنه تشیع احیا شد و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است. «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۷۳.

۴۲- همان. نامه منسوب به ابن سینا به شیخ ابوسعید ابوالخیر، به فرض صحّت این انتساب، جزو ذخائر معنوی و موارث حکمی شیخ الرئیس باید شماره شده<sup>۱</sup> و به گفته فاضل اردکانی: این وصیت بر مراتب عالی اصول حکمت منطبق است و عبارت های آن، هر یک گنجی است از حکمت. «ابن سینا به روایت...»، امیر کبیر / ۵۸.

۴۳- «نظر متفکران...» / ۲۷۷.

۴۴- «نظر متفکران...» / (۲۸۴).

۴۵- بنگرید به: «عرفان پلی میان فرهنگ ها»، چاپ اول ۸۳ / ج ۲ / ۳۸۴ و ۳۸۵.

۱- این نامه در کشکول شیخ بهائی آمده است و اینگونه شروع می شود: ايتها العالم، وفقك الله لما ينبغى و رزقك من سعادة الابد ما تبتغى. ائى من طريق المستقيم على يقين الا ان اودية الظنون على الطريق المستجدة متشعبة و ائى من كل الطالب طريفة و لعل الله يفتح لى من باب حقيقة حاله بوسيلة تحقيقه و تصديقه.. «كتاب الكشكول» / ۲۹۱ و «کشکول» - طبع فراهانی /- ج ۳ ص ۴۵۷ - ۴۵۹.

۴۶- به گفته قزوینی: آقای فروغی راجع به جشنی که تُرک‌ها برای مرور نهمصد ساله از وفات ابن سینا که به عقیده ایشان ترک بوده، شرحی مرقوم فرموده بود و می‌خواهند در اروپا شاید توسط بعضی مُستشرقین بتوان کنفرانس‌هایی داد که در خصوص ایرانی بودن ابن سینا که حرف ترک‌ها را باطل کند...» «نامه‌های قزوینی به تقی زاده» / ۲۶۶.

۴۷- «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی»، ج ۱۱ / ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴۸ و ۴۹- «خرد جاودان» / ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰- «با کاروان اندیشه» / ۲۱۶.

۵۱ و ۵۲ و ۵۳- «بزرگان فلسفه» / ۴۰۴ و ۴۰۵.

۵۴- «جاودان خرد» / ۲۲۶.

## پیشگفتار: گفتاری در منطقِ سینیوی

با نظری اجمالی به تاریخ منطق در می‌یابیم که: این علم در سیر تحول تاریخی خویش، مراحل مهمی را پشت سر گذاشته که مجموعاً به حوزه‌ها و مکاتب زیر قابل تقسیم است:

- منطق ارسطویی

- منطق رواقی - مگاری

- منطق سینیوی

- منطق قرون وسطی

- منطق رنسانس

- منطق جدید.

بی‌شک، یکی از دوره‌های درخشان تاریخ منطق که علاوه بر طرح ایده‌ها و ابداعات مستقل، حلقه واسطی در انتقال میراث منطقی یونان به دوره‌های پس از خویش نیز به شمار می‌رود، «منطقِ سینیوی» است.

منظور از منطقِ سینیوی، اشاره به مجموعه‌ای از ابداعات و نوآوری‌هایی است که اصول و مبانی آن توسط ابن‌سینا، منطق‌دان شهیر جهان اسلام، ارائه شده و پس از وی، توسط پیروانش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین رازی و... بسط و توسعه یافته و به کمال رسیده است. در بین این نوآوری‌ها، به ویژه باید به دو نظریه مهم منطقی زیر اشاره نمود:

۱- نظریه قیاس اقترانی شرطی<sup>۱</sup> و ۲- نظریه موجّهات زمانی<sup>۲</sup>.

---

۱. Theory of hypothetical attributive syllogism

۲. Theory of temporal modalities

عناصرِ اولیهٔ نظریات مزبور، اگرچه ریشه در مباحث منطقی ارسطو و رواقیون دارد، لیکن به عنوان یک نظام مستقل منطقی، تنها در آرای ابن سینا ارائه گردیده است. اهمیتِ صوری این دو نظریه و بسط و گسترشی که به ویژه پس از ابن سینا، یافته‌اند تا آنجاست که این دوره از پژوهش‌های منطقی را می‌توان به دورهٔ منطقی سینیوی<sup>۱</sup> یا «منطق سینیانی» نامگذاری نمود و اهمیت آن را در تاریخ منطق، در کنار دیگر مکاتب منطقی مثل «منطق ارسطویی» و «منطق رواقی - مگاری»، مورد تأکید قرار داد. متأسفانه ابداعات مزبور، به علت نبودن زمینهٔ آموزشی - پژوهشی مناسب در ایران، در بوتۀ اجمال و ابهام رها شده‌اند و مبانی و ریشه‌های آن و هم چنین توالی و نتایج آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است.

در بین مورخان و محققان معاصر منطق، نیکولاس رشر<sup>۲</sup>، منطق‌دان شهیر آلمانی و استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا، بی‌شک جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که از مشاهیر منطق جدید نیز محسوب می‌شود از معدود منطق‌دانان غربی است که بررسی و مطالعه عمیقی در تاریخ منطق و به ویژه تاریخ منطق در جهان اسلام داشته و در عین حال، سعی فراوان و بلیغی نیز در بازشناسی، معرفی، فرمول‌بندی، نمادگذاری و در پاره‌ای مواضع تصحیح و تکمیل ابداعات و نوآوری‌های منطقیون مسلمان به ویژه دو نظریهٔ یاد شده، یعنی نظریهٔ «قیاس اقترانی شرطی» و نظریهٔ «موجّهات زمانی»، داشته است.

### سیر منطق در جهان اسلام<sup>۳</sup>

علم منطق در جهان اسلام، همانند دیگر شاخه‌های علوم و فلسفه در قرون وسطی، کاملاً یونانی است و با فلسفه شرقی (فلسفه ایران، هند و چین) ارتباط چندانی ندارد.

۲. Nicholas Rescher

۱. Avicennan logic

Rescher, Nicholas. "Arabic Logic", in Encyclopedia of philosophy. edit. Paul Edward,

۳. Vol. 4, Macmillan Company, USA 1972, pp. 525 - 527.

مترجم در سراسر مقاله حاضر، برای اجتناب از پاره‌ای سوء فهم‌ها، به جای واژهٔ «منطق عربی». عبارت «منطق در جهان اسلام» را به کار برده است.

این منطق همان گونه که توسط مکتب ارسطویی<sup>۱</sup> متأخر یونانی حفظ و منتقل شده بود، تماماً به تقلید از سنت یونانی کلاسیک توسعه یافت. مقاله حاضر تکامل منطق را در جهان اسلام، از نقطه شروع آن، در اواخر قرون هشتم (قرن دوم هجری)، تا افول آن در قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری)، به اختصار و تنها با ذکر مهم ترین گرایش ها، شخصیت ها و موفقیت ها شرح می دهد. اطلاعات مربوط به نویسندگان خاص را، در کتاب تاریخی کارل بروکلمن به نام تاریخ ادبیات عرب می توان یافت.<sup>۲</sup>

### انتقال منطق یونانی به جهان اسلام

مسلمانان پس از فتح سوریه و عراق، با تعالیم یونانیان، آن گونه که در نزد فرقه های مسیحی به ویژه نسطوریان<sup>۳</sup>، منوفیزیان<sup>۴</sup> یا یعقوبیان<sup>۵</sup> تبلور یافته بود، ارتباط پیدا کردند. این فرقه ها مراکز مثل انطاکیه<sup>۶</sup>، ادسا<sup>۷</sup> و نصیین<sup>۸</sup> را جایگزین تحقیقات هلنیستی اسکندریه نموده بودند. بنابراین، نخستین نویسندگان منطق به زبان عربی، دانشمندان مسیحی سوری بودند و مطالعات منطقی آنها که کاملاً مرتبط با علم طب بود، به زبان عربی ترجمه شد و زمینه ساز پیشرفت و توسعه منطق در جهان اسلام گردید. گزارش کنندگان سوری و سریانی زبان منطق ارسطو به ترتیب معمول و متعارف زیر به مطالعه آثار منطقی پرداختند.

۱. Aristotelianism

Brockelmann. C, Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Vols. Weimar 1890;

. Berlin 1902; 2d ed. Leiden

1943 - 1949; 3 supp. vols. Leiden 1937 - 1942

۴. Monophysites

۳. Nestorians

۶. Antioch

۵. Jacobites

۸. Nisibis

v. Edessa

Ioagoge<sup>۱</sup> (اثر رفوریوس<sup>۱</sup>); Categories; De - Interpretatione; Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, De - Sophisticis Elenchis, Rhetoric, Poetics.

این نُه اثر، به عنوان نُه بخش متمایز منطق، مورد نظر قرار گرفت که هر بخش بر متن استاندارد خویش مبتنی است. ساختار مزبور از منطق ارسطویی، مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و منجر به سازمان و ترتیب زیر در موضوع منطق گردید:

بخش	نام عربی	متن اصلی
(۱) مقدمه	الایساغوجی (al - isaghuji)	Ioagoge
(۲) مقولات	المقولات (al - maqulat)	Categories
(۳) تعبیر و تفسیر <sup>۲</sup>	العباره (al - ibatah)	De - Interpretatione
(۴) تحلیل	القیاس (al - qiyas)	Prior Analytics
(۵) برهان <sup>۳</sup>	البرهان (al - burhan)	Posterior Analytics
(۶) جدل	الجدل (al - jadal)	Topics
(۷) سفسطه	المغالطه (al - mughalithah)	De - Sophisticis
Elenchis		
(۸) خطابه	الخطابه (al - khitabah)	Rhetoric
(۹) شعر	الشعر (al - shir)	Poetics

به تمامی این مجموعه به عنوان «نه کتاب منطق» و گاه، به عنوان هشت کتاب (به استثنای Poetics یا Isagogo) ارجاع و اشاره شده است. چهار مقاله (کتاب) اول، تنها مقالاتی بودند که قبل از سال ۸۰۰ میلادی، به زبان سریانی و قبل از سال ۸۵۰ میلادی (۲۳۴ هـ)، به زبان عربی ترجمه شدند و با نام «کتب چهارگانه» موسوم گردیدند.<sup>۴</sup>

۱. Prophry

۲. Hermeneutics

۳. Apodictica

۴. کتاب Isagoge توسط ابن قاسم رفی (۷۸۰ - ۸۴۰ م) دو کتاب Categories و De Interpretatione توسط

اسحاق بن حنین (۸۱۰ - ۸۷۷) و کتاب Prior Analytics توسط ابن بطریق (۷۷۰ - ۸۳۰)، و نذاری / نیاذورس

(۷۹۰ - ۸۵۰)، ترجمه شده بودند - مترجم.

این کتاب‌ها، موضوع مطالعات منطقی در برنامه تحصیلات بنیادی آکادمی‌های سوری تلقی می‌شدند. ترجمه‌های عربی مقالات منطقی ارسطو و ترجمه تحقیقات و شروح یونانی این مقالات زمینه را برای اولین نویسنده فیلسوف عرب زبان، یعقوب بن اسحاق کندی ۸۰۵ - ۸۷۳ م / (۱۸۹ - ۲۵۷ هـ)<sup>۱</sup>، فراهم آورد. نوشته‌های وی درباره متون منطقی ارسطو، شاید اندکی تفصیلی‌تر از نوشته‌های اجمالی دیگر نویسندگان باشد.

## مدرسه بغداد<sup>۲</sup>

در اواخر قرن نهم و قرن دهم میلادی، منطق تنها در مدرسه منطقیون بغداد متمرکز و منحصر شده بود. بنیانگذاران این مدرسه از اعضای یک گروه کاملاً متشکل از مسیحیان سوری بودند<sup>۳</sup> که شامل معلمانی چون؛ ابوبشر متی بن یونس و معلمان آنهاست. ادامه دهندگان و پیروان تعلیم این مدرسه، یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس، و شاگردان وی و شاگردان این شاگردان بودند. در واقع تمامی این افراد، به استثناء ابونصر فارابی - که یک مسلمان بود - از مسیحیان نسطوری بودند.

- ابوبشر متی بن یونس<sup>۴</sup> ۸۷۰ - ۹۴۰ م / (۲۵۴ - ۳۲۴ هـ)، اولین متخصص در مطالعات منطقی بود که در منطق مقالاتی نوشت. وی اولین توجمه عربی مقالات Posterior Analytics و Poetics را ارائه نمود. وی هم چنین چندین شرح بر آثار منطقی ارسطو مثل شرح ثامسطیوس<sup>۵</sup> بر کتاب Posterior Analytics را نیز ترجمه نموده است.

در این باره:

Rescher. N, The Development of Arabic Logic, university of [ittsburgh press 1964, pp.

۱. GAL, Vol 1. pp. 209 - 210.

24 - 28.

۲. School of Baghdad.

۳. مدرسه بغداد کهبه نام اسکول مرماری نیز نامیده می‌شده است در سال ۴۰۰ میلادی، بنا گردیده و وابسته به

۴. GAL, Vol 1. pp. 207.

دیر فنی نزدیک بغداد بوده است - مترجم.

۵. Themistius.

علاوه بر این، وی خود مستقلاً چندین شرح و مقاله نوشته که متأسفانه در دسترس نیست.

- ابونصر فارابی<sup>۱</sup> ۸۷۰ - ۹۵۰ م (۲۵۳ - ۳۳۴ هـ)، شاید مهم‌ترین منطق‌دان عالم اسلام باشد. شروح وی که فقط بخشی از آنها باقی مانده، شامل شرحی تفصیلی و کامل از ارغنون ارسطو است. تمامی منطق‌دانان پس از وی، حتی افرادی همچون ابن سینا که در مقابل تأثیر و نفوذ فارابی موضع گرفته‌اند، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه نموده‌اند.

از میان نکات برجسته و قابل توجه خاصی که در شروح فارابی مطرح شده، مطالب زیر را می‌توان برشمرد:

۱- تأکید جدی بر تنظیم، ترتیب و چینش حدود به عنوان یک اصل در تحوّل قیاسات.

۲- توّسل و ارجاع فراوان به قیاسات، از استنتاج قیاسی، به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۳- بحثی استادانه در استفاده استقرائی از استنتاج قیاسی به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۴- بحثی تفصیلی در مسئله «امکان استقبالی»<sup>۲</sup> و ارائه تفسیری از فصل نهم کتاب عبارات<sup>۳</sup> ارسطو (بسیار قبل از طرح نظریه پیترا آبلار<sup>۴</sup>) که بر اساس این تفسیر صدق قبلی و پیشینی امکان استقبالی، نفی نمی‌گردد.

- یحیی بن عدی<sup>۵</sup> ۸۹۳ - ۹۷۴ م (۲۷۷ - ۳۵۸ هـ) که منطق و فلسفه را نزد ابوبشر متی بن یونس و ابونصر فارابی فراگرفت. وی نه تنها آثار یونانی را از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرد، بلکه نیمی از منطق‌دانان قرن دهم را نیز، آموزش داد. ابن عدی آثار مستقّلی از جمله شرحی بر مقاله تحلیل اول (Prior Analytics) با توجهی خاص به

۲. future Contingency.

۱. GAL, Vol 1. pp. 210 - 213.

۴. Peter Abelard.

۳. De Interpretatione.

۵. GAL, Vol 1. p. 207.



قیاسات موجهه<sup>۱</sup> که تقریباً هیچ یک از آنها در دسترس نیست.

سه موقفت اصلی مدرسه بغداد عبارت‌اند از:

۱- تکمیل مجموعه ترجمه‌های عربی از آثار منطقی یونان.

۲- شروح و تفاسیر استادانه فارابی (و احتمالاً دیگران) بر مقالات منطقی ارسطو.

۳- مطالعه‌ای استادانه در پاره‌ای از مباحث منطقی غیر ارسطویی توسط متی بن یونس و فارابی مثل نظریه شرطیات یا قیاسات اتصالی و انفصالی<sup>۲</sup> در امتداد مسیری که پیش از این، در آثار منطقی بوئتیوس<sup>۳</sup> یافت می‌شود و هم چنین تحویل و تبیین قیاسی استدلال استقرائی.

### ابن سینا و تأثیر وی در علم منطق

علی‌رغم از بین رفتن مدرسه بغداد در حدود سال ۱۰۵۰ میلادی (۴۳۴ هـ) مطالعات منطقی در جهان اسلام ادامه یافت و بقای آن با این واقعت تضمین شد که منطق، به وساطت علم طب، همان گونه که از مسیحیان سوری اخذ شده بود، به عنوان بخشی مکمل از سنت طبی - فلسفی مسلمانان تلقی گردید.

از نظر گاه کتی، قرن یازدهم میلادی (پنجم هـ)، افولی در تاریخ منطق، در جهان اسلام، محسوب می‌گردد، مع هذا این دوره، خلاق‌ترین منطقدان جهان اسلام، دانشمند بزرگ ایرانی، ابن سینا ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م / (۳۶۴ - ۴۲۱ هـ) را - که در غرب با نام اویسنا<sup>۴</sup> شناخته می‌شود - به وجود آورده است.

ابن سینا متهورانه سنت جدیدی به وجود آورد. وی اگر چه به میزان زیادی مرهون و مدیون مدرسه بغداد بود، لکن آن را تحقیر و سرزنش می‌کرد، چرا که منطق در مدرسه بغداد، مطالعه متون ارسطویی تلقی می‌شد و ابن سینا این گونه جهت‌گیری به سوی متن را به جای موضوع و محتوا، خطا می‌پنداشت. برای وی و سنتی که از وی تبعیت می‌نمود، یک کتاب منطقی شرحی بر آثار ارسطو نبود، بلکه مقاله یا اثری مستقل تلقی

۲. hypothetical and disjunctive syllogisms.

۱. modal syllogisms.

۴. Avicenna, GAL, Vol 1. pp. 452 - 458.

۳. Boethius.

می‌شد که مشتمل بر زمینه و اسلوب خویش باشد. شاهکار ابن سینا مجموعه‌ای از مقالات وی در اثر تاریخی‌اش یعنی کتاب «الشفاء» است که با نه بخش ترجمه عربی ارغنون ارسطو، مرتبط است.

نمونه‌ای از «اصالت» و «ابتکار» ابن سینا به شرح زیر است:

در نزد ارسطو و رواقیون<sup>۱</sup> جهت ضرورت با ساختار زمانی درک می‌شود و به صورت زیر قابل تعبیر است:

همه<sup>۲</sup> xها ضرورتاً yها هستند، به صورت، به ازاء هر زمان t همه<sup>۳</sup> xها در زمان t، y هستند در زمان t.

چنین ساختاری برای بیان قضیه «هر انسانی ضرورتاً حیوان است»، به خوبی عمل می‌کند، اما برای بیان قضیه: «هر انسانی ضرورتاً می‌میرد»، به وضوح این گونه نیست.<sup>۲</sup>

ابن سینا به صورت زیر، بین این گونه موارد تمایز برقرار می‌کند:

هر x مادامی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً حیوان است)؛

هر x در اغلب اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً تنفس می‌کند)؛

هر x در بعضی از اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً میراست).

وی سپس، بر این اساس، نظریه تفصیلی خود را از استنتاج‌های قیاسی حاصل از قضایای موجهه زمانی ارائه نمود.

ابن سینا در معارضه با رویکرد غربی مدرسه بغداد، کار خویش را در منطق (و فلسفه) به منطق مشرقی و فلسفه مشرقی ملقب ساخت. این منطق که توسط ابن سینا حمایت می‌شد، با منطق فارابی تفاوت‌هایی داشت و این تمایز و تفاوت نه در جوهره مطلب بلکه در میزان تمایل و تأکیدی بود که نسبت به پیشینه و سابقه ارسطویی ابراز می‌شد.

۱. Stoics.

۲. یعنی به صورت زیر تحلیل می‌شوند - مترجم.

هر انسانی ضرورتاً حیوان است (به ازاء هر زمان t هر انسانی در زمان t، حیوان است در زمان t) هر انسانی ضرورتاً می‌میرد (به ازاء هر زمان t هر انسانی در زمان t، میراست در زمان t).

از این رو، ابن سینا در صدی از مطالب و مواردی را که احتمالاً از جالینوس<sup>۱</sup> اخذ کرده بود در منطق خویش وارد نمود که حداقل شامل شناسایی نه چندان مستند<sup>۲</sup> شکل چهارم قیاس حملی است. وی هم چنین مطالب خاصی را از رواقیون نیز اخذ نمود. برای مثال: سورپردازی محمول در قضایای حملیه، تفصیلی استادانه از کمیت و کیفیت قضایای شرطیه و بحث از قضایای شخصیه به سبک و روش رواقیون.

توصیه ابن سینا در مطالعه منطق از طریق مقالات و آثار مستقل منطقی به جای توجه به متون ارسطویی در شرق عالم اسلام با موفقیت کامل مواجه شد و تنها در غرب اسلامی، یعنی در اسپانیا (اندلس)، سنت مطالعات ارسطویی مدرسه بغداد تا مدتی، باقی ماند.

### منطق دانان اندلس<sup>۳</sup>

در طول قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، اندلس (اسپانیای اسلامی) مرکز عمده مطالعات منطقی در جهان اسلام بود، محمد بن عبدون (۹۳۰ - ۹۹۵ م / ۳۱۴ - ۳۷۹ هـ)<sup>۴</sup>، مسلمان اسپانیایی که طب و فلسفه را در بغداد، آموخته بود عاملی مهم، در انتقال مطالعات منطقی مدرسه بغداد به قرطبه<sup>۵</sup> بود. در سنت طبی - منطقی اندلس این تعلیمات تا دو قرن و نیم بعد، زنده بود در حالی که حیات آن در شرق اسلامی، رو به افول بود.

- ابوالصلت<sup>۶</sup> ۱۰۶۸ - ۱۳۴ م / ۴۵۲ - ۵۱۸ هـ)<sup>۷</sup>، کتاب مختصر و پر نفوذی در منطق

۱. Galen.

۲. تحقیقات دانشمندان و مورخین منطق، به ویژه لوکسیه ویچ، منطقدان لهستانی، نشان داده است که شکل چهارم قیاس حملی بسیط که به شکل جالینوسی نیز مشهور شده است قبل از جالینوس ابداع گردیده است -

۳. Andalusia.

مترجم.

Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronmem der Araber und iher werk, Ieipzig

۵. Cordoda.

. 1900 - 1902, No. 161.

v. GAL, Vol 1. pp. 486 - 487.

۶. Abul-Salt.

به تبعیت از فارابی نوشت. وی همانند بیشتر منطق‌یون، مسلمان اسپانیا، به قیاسات موجهه توجه و علاقه خاصی مبذول می‌داشت. مطالعه تفصیلی آثار ارسطو توسط ابن باجه<sup>۱</sup> (۱۰۹۰-۱۱۳۸ م/۴۷۴-۵۲۲هـ)، دوباره احیاء گردید. وی مجموعه مهمی (که نسخ خطی آن موجود بوده ولی به چاپ نرسیده است) بر اساس شروح فارابی پیرامون آثار ارسطو نوشته است.

- ابن رشد<sup>۲</sup> (۱۱۲۶-۱۱۹۸ م/۵۱۰-۵۸۲)<sup>۳</sup>، بدون تردید مهم‌ترین منطق‌دان عرب زبان اسپانیا بود. شروح و تفاسیر استادان<sup>۴</sup> وی بر مقالات منطقی کتاب ارغنون ارسطو با مباحث تفصیلی فارابی در منطق ارسطویی قابل رقابت بوده و احياناً بر آن برتری دارد. ابن رشد همان گونه که خود نیز چنین می‌پنداشت، به عنوان وارث تعالیم استادان و معلمان مدرسه بغداد و پیرو فارابی تلقی می‌گردید.

در میان نکات خاص جالب توجهی که در شروح و تفاسیر ارسطویی ابن رشد مطرح شده، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- ذکر اطلاعات تاریخی مشخص که از آخرین نوشته‌های فارابی اخذ شده است. به عنوان مثال، توجه به منشأ جالینوسی شکل چهارم قیاس حملی.

۲- جدلیات ضد ابن سینایی که برخی مُساجرات بین ابن سینا و مخالفانش را به تصویر می‌کشد.

۳- شرح تفصیلی نظریه ارسطو در باب قیاسات موجهه.

۴- و به طور کلی، تلاش وی برای نظم بخشیدن به ایده واحدی از آموزه‌های ارغنون ارسطو.

پس از ابن رشد، سنت منطقی مسلمانان در اسپانیا، دوره انحطاط را آغاز نموده و رو به نابودی رفت چرا که در آن جا - بر خلاف شرق اسلامی که منطق با اشاره‌های مذهبی تأیید می‌گردید - خصومت مذهبی، کلامی و دشمنی شایع و عام نسبت به منطق و فلسفه به عنوان بخش جامعی از تعالیم بیگانه به نحو روز افزونی ادامه یافت.

۲. Averroes.

۱. Avempace.

۳. GAL, Vol 1. pp. 461 - 462.

## تعارض و اختلاف دو مکتب شرقی و غربی

انتقادات ابن سینا از تعالیم مدرسه بغداد و انحراف وی از رسوم و سنن ارسطویی، با اقبال عام مواجه نشد، مکتب غربی (روی کرد غربی - یونانی منطقی) با نوآوری‌ها و بدعت‌های ابن سینا به مبارزه برخاست. نمایندگان اصلی این مکتب، دانشمند پرمایه ایرانی؛ فخرالدین رازی<sup>۱</sup> (۱۱۴۸ - ۱۲۰۹ م / ۵۳۲ - ۵۹۳ هـ) و پیروانش خونجی<sup>۲</sup> (۱۱۹۴ - ۱۲۴۹ م / ۵۷۸ - ۶۳۳)، و ارموی<sup>۳</sup> (۱۱۹۸ - ۱۲۸۳ م / ۵۸۲ - ۶۶۷ هـ) بودند.

این منطقدانان، نه تنها انتقادات مفصّلی نسبت به انحراف ابن سینا از تعالیم منطقی ارسطو عرضه نموده‌اند، بلکه تعدادی کتب راهنمای منطقی نیز نوشته‌اند که متون درسی متعارف و استاندارد حوزه درسی آنها در طول حیاتشان، و همچنین پس از آنها، تلقی می‌شد.

در مقابل نویسندگان مکتب غربی، نویسندگان مکتب مشرقی که از ابن سینا حمایت می‌کردند در سراسر قرن سیزدهم، فعال بودند. نماینده عمده این مکتب، دانشمند برجسته و جامع‌الاطراف ایرانی کمال‌الدین ابن یونس<sup>۴</sup> (۱۱۵۶ - ۱۲۴۲ م / ۵۴۰ - ۶۲۶ هـ) بود. موقعیت وی در منطق، توسط شاگردانش اثیرالدین ابهری<sup>۵</sup> (۱۲۰۰ - ۱۲۶۴ م / ۵۸۴ - ۶۴۸ هـ)، و نصیرالدین طوسی<sup>۶</sup> (۱۲۰۱ - ۱۲۷۴ م / ۵۸۵ - ۶۵۸ هـ)، و شاگردان خواجه نصیر به ویژه نجم‌الدین کاتبی قزوینی<sup>۷</sup> (۱۲۲۰ - ۱۲۸۰ م / ۶۰۴ - ۶۶۴ هـ) مورد حمایت قرار گرفت و استحکام یافت.

این منطقدانان مقالات جدلی فراوانی در اعتراض به نویسندگان مکتب غربی نوشته‌اند و تعدادی درس‌نامه و کتاب‌های راهنما نیز برای تسهیل امر آموزش و تعلیم

۲. GAL, Vol 1. p. 463.

۱. GAL, Vol 1. pp. 506 - 508.

۴. GAL, S. 1, 589.

۳. GAL, Vol 1. p. 467.

۶. GAL, Vol 1. pp. 508 - 512.

۵. GAL, Vol 1. pp. 464 - 465.

۷. GAL, Vol 1. pp. 466 - 467.

منطق بر طبق دیدگاه‌های خویش فراهم آورده‌اند. در این درس نامه‌ها و نوشته‌های انتقادی مقالات ارسطو کاملاً نادیده گرفته شده‌اند.

در عمل، این‌ها سبب بود که حوزه مباحث منطقی پیش از خویش را متحوّل ساخت به نحوی که در شرق اسلامی، نوشته‌های منطقی ارسطو کاملاً ترک شد. ابن خلدون (متولد: ۱۳۲۲/م) ضمن اظهار تأسف می‌نویسد:

از کتاب‌ها و روش‌های پیشینیان اجتناب می‌شود، گویی که هرگز وجود نداشته‌اند در حالی که آن کتاب‌ها پراز نتایج و جنبه‌های منطقی سودمند است. کتاب‌های راهنما و متون درسی هر دو مکتب، در قرن سیزدهم (قرن هفتم ه) اساس و بنیانی را برای مطالعات منطقی آینده در بین مسلمانان فراهم آورد. این متون کاملاً جایگزین و جانشین آثار ارسطو گردیدند. به طور کلی در این قرن، آثار منطقی ارزشمندی که در خور و شایسته منطق به عنوان یک علم و نه زمینه‌ای برای تعلیم و آموزش باشد، بسیار محدود است.

### دوره نهایی

سال‌های ۱۳۰۰ - ۱۵۰۰ میلادی (۷۰۰ - ۹۰۰)، را می‌توان به عنوان دوره نهایی منطق در جهان اسلام تلقی نمود. دوره‌ای که در آن ساختمان و پیکره منطق کامل شده بود. این دوره، اگرچه دوره منطق‌دانان خلاق و مُبتکر نبود، لکن دروه معلمان و مدرسان، دوره شروح و تفاسیر بر کتاب‌های منطقی قرن سیزدهم و دوره تعلیقات بر این شروح بود که بنیان و اساس امروزی منطق را در جهان اسلام نیز تشکیل می‌دهد. این دوره، در برگیرنده کوشش‌ها و مساعی تستری<sup>۱</sup> ۱۲۷۰ - ۱۳۳۰ م / ۶۵۴ - ۷۱۴)، و مُرید وی قطب‌الدین رازی تحتانی<sup>۲</sup> ۱۲۹۰ - ۱۳۶۵ م / ۶۷۴ - ۷۴۹ ه) است که سعی داشت بین دو مکتب غربی و شرقی داوری نماید و به همین جهت منطق‌دانان متأخر مسلمان آزاد بودند تا از هر دو سنت و مکتب منطقی در نوشتن آثار خویش بهره جویند. حجم وسیع و سیل آسای شروح و تفاسیر و تعلیقات بر آنها در قرن سیزدهم،

نشانگر دورهٔ نهایی و نمودی از به پایان رسیدن تکامل منطق در جهان اسلام است.

### سهم مسلمانان در علم منطق

سهم عمدهٔ منطقدانان مسلمان در علم منطق عبارت است از:

۱- نظریهٔ قیاسی (تبیین قیاسی)، استنتاج استقرائی توسط فارابی.

۲- نظریهٔ خاص فارابی در امکان استقبالی.

۳- نظریهٔ ابن سینا در باب قضایای شرطی.

۴- ساختار زمانی قضایای موجهه توسط ابن سینا.

۵- بازسازی دقیق ابن رشد از نظریهٔ قیاسات موجههٔ ارسطو.

بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های منطق لاتین در دورهٔ قرون وسطی، یا نتیجهٔ مستقیم و ام گرفته شده از نظریات منطقیون مسلمان و یا تفسیری استادانه از آنهاست. به عنوان مثال، تمایز و تفکیک بین حالات مختلف دلالت *Supposito* و تفاوت بین جهت شیئی یا *de re* و جهت گزاره یا *de dicto*.

به هر صورت در بحث از سهم اساسی منطق در عالم اسلام توجه به دو نکته ضروری

است:

اولاً دانش ما از منطق یونانی متأخر، آن گونه ناقص و غیرکامل است که هر مطلب کوچک در آثار و متون عربی می‌تواند بیانی استادانه و خاص از ابداعات یونانی تلقی گردد.

ثانیاً تأکید بر اصالت و استقلال منطق در جهان اسلام تا حدی نابجاست، چرا که تمامی منطق دانان - حتی ابن سینا که اصیل‌ترین آنهاست - مطالعات منطقی خویش را به عنوان بازسازی تعالیم منطقی یونان و نه یک ابداع پیشتازانه تلقی نموده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- مترجم با نظر مؤلف مقالهٔ به ویژه، در مورد نقش ابن سینا چندان موافق نیست چرا که اولاً خود ابن سینا در پاره‌ای مواضع به ویژه در بحث «قیاس اقرانی شرطی» به نقش پیشتازانه خویش در این باب تصریح نموده است (الاشارات و التنبیہات، ج ۱ / ۲۳۵، دفتر نشر الکتاب) ثانیاً نیکولاس رشر در مطالعات و تحقیقات دیگرش به ویژه، در منطق موجهات، بر اصالت

و چه به جاست که در این مختم، شعری را که در حقّ مردی از تبار ابن سینا سروده‌ام، بیاورم که در حق شیخ‌الرئیس بیش از همگان و دیگران صادق است:

نازینی که سایه وار رفته‌ای و  
 در سفرهٔ زمان،  
 جز مجسمه‌ات چیزی نیست  
 از چشمان تو می‌ترسم!  
 تیزی‌شان، «عقل رُبا»ست  
 از زیر بارانی این ابروان خموش  
 به کجا نگاه می‌کنی؟  
 از چشمان تو می‌پرسم.  
 از بستهٔ لبانِ بسته‌ات  
 یک دریا حرفِ ناگفته می‌شنوم باز، باز  
 گرمی تصویرت  
 بار اول که آمده بودم، می‌گفت:  
 تو  
 تنها مردی بودی  
 که «عقلت» با «قلبت»، مسابقه گذاشت  
 هر دو باختند  
 و تو پیروز شدی.

ن / الهام. از مجموعهٔ «شکّی به نام یقین».

۸ مرداد ۸۳ - تهران، گیشا.





المجلد الاوّل

في علم المنطق



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لافتتاح المقال بتحميده، هداانا الى تصدير الكلام بتمجيدِهِ، و الهَمنا الاقرار  
بكلمة توحيدِهِ، و بعثنا على طلب الحقّ و تمهيدِهِ، و صلوته على المُصطفين من عبيدِهِ،  
خصوصاً على محمّد و آله المخصوصين بتاييدِهِ.  
و بعد: فكما أنّ اكملّ المعارف و اجلّها شأنًا و اصدقُ العلوم و احكمّها تبيانًا، هو  
المعارفُ الحقيقيّة و العلومُ اليقينيّة، كذلك اشرف ما ينسبُ الى الحقيقة و اليقين من  
جملتها و اولها بانّ توقّف الهمة طول العمر على قنيتها، هو معرفة أعيان الموجودات  
المرتّبة المبتدئة من موجدها و مبدئها، و العلمُ باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى  
غايتها و منتهاها، و ذلك هو الفنّ الموسوم بـ«الحكمة النظرية» التي تستعدّ باقتانها  
النّفوس البشرية.

و كما أنّ المتقدمين الفائزين بها، تفضّلوا على من بعدهم بالتأسيس و التمهيد، كذلك  
المتأخرون الخائضون فيها قضاوا حقّ من قبلهم بالتلخيص و التجريد. و كما أنّ الشيخ  
الرئيس: ابا علي، الحسين ابن عبدالله ابن سينا - شكر الله سعيه - كان من المتأخرين،  
مؤيدًا بالنظر الثاقب و النحس الصائب، موقفًا<sup>١</sup> في تهذيب الكلام و تقريب المرام، معتمنيًا  
بتمهيد القواعد و تقويد الاوابع<sup>٢</sup> مُجتهدًا في تقرير الفرائد و تجريدّها عن الزوائد، كذلك  
كتاب: «الاشارات و التنبهات» من تصانيفه و كتبه كما و سمه هو به، مشتمل على  
«اشارات» الى مطالب، هي «الامّهات»، مشحونٌ بتنبهات على مباحث هي المُهمّات،

١ - رجل موقف: حنكته الايام و رجل عى الحق: ذلول به.

٢ - الابد - بالمذ -: الوحش و الجمع، او ابد و او ابد الكلام: غرائب.

مملوءٌ بجواهر كلِّها كالفصوص، محتوى على كلمات يجرى اكثرها مجرى النصوص، متضمنٌ معجزة في عبارات موجزة و تلويحات راتقة بكلمات شائقة. قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه<sup>١</sup> بمعانيه، واستقصر الآمال الوافية، دون الاطلاع على فحواه<sup>٢</sup>.  
 وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة: فخر الدين، ملك المناظرين، محفدين عمرابن الحسين الخطيب الزاوي - جزاءُ الله خيراً - فَجَهَدَ في تفسيرٍ ما خفى منه، باوضح تفسير و اجتهدَ في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، و سلك في تتبع ما قصَدَ نحوه طريقة الاقتفاء، و بلغ في التفتيش عمّا اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الاّ أنه قد بالغ في الردّ على صاحبه اثناء المقال، و جاوز في نقض قواعده، حدّ الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزد الاّ قدحاً، و لذلك سَمِيَ بعض الظرفاء شرحه «جَرَحاً»، و من شرط الشارحين، ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، و ان يذّبوا عمّا قد تكفّلوا ايضاحه بما يذبّ به صاحب تلك الصّناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، و مفسّرين غير مُعترضين، اللهمّ الاّ اذا عثروا على شيء لا يمكن حملهُ على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي ان ينهوا عليه بتعريض او تصريح، متمسكين بذيل «العدل» و «الانصاف»، متّجيين عن «البغي» و «الاعتساف»، فانّ الى الله الرجعى<sup>٣</sup>، و هو احقّ بان يخشى. و لقد سألتني بعض اجلة الخُلّان<sup>٤</sup> من الاحبة الخلصان و هو الرّبيع رئيس الدولة و شهاب الملة، و قدوة الحكماء و الاطباء و سيّد الاكابر و الفضلاء - بلقّه الله ما يتمناه و احسن منقلبه و مثواه:-  
 ان اقرّر ما تقرّر عندي، مع قلّة البضاعة، و اودع ما ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة: من معانى الكتاب المذكور و مقاصده، و ما يقتضى ايضاحه ممّا هو مبني على مبانيه و قواعده، ما تعلّمه من المعلّمين المعاصرين و الاقدمين، او استفدته من الشرح الاوّل و غيره من الكُتُب المشهورة، او استنبطته بنظري القاصر و فكري الفاتر، و

١ - اكتنه الشيء: «بَلَّغَ كُنْهَهُ» و كنه الشيء: «جوهره و اصله و حقيقته».

٢ - فحا بكلامه الى كذا: «اشار» و الفحوى من الكلام: «مذهبه و معناه» و الجمع فحوا.

٣ - «و اليه الرجعى» علق / ٨

٤ - الخليل: «الصديق المخلص» و الجمع: «اخلاء» و خلان - بالضم - و الخُلّصان جمع الخُلّص - بالكسر - الخدن و يستوى فيه المفرد و الجمع يقال: هو خلصاني و هم خلصاني.

أشيرُ الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح؛ ممّا ليس فى مسائل الكتاب بقادح، و اتلقّى ما يتوجّه منها عليها بالاعتراف، مُراعياً فى ذلك شريطة الانصاف، و اغمض عمّا لا يجدى بطائل و لا يرجع الى حاصل، غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية الفاضل كما اوردها، بل مقتصراً على ذكر المقاصد الّتى قصدها، مخافة الاطناب المؤدى الى الاسهاب<sup>١</sup>. و فى نيّتى ان شاء الله، ان اوسمه بحلّ مشكلات «الاشارات»، بعد ان اتمّمه، و ارجو ان يغفر لى ربّى خطيئاتي و يعذّرنى من يعثر على هفواتى و ائى للخطايا لمعترف، و بالقصور و العجز لمُعترف.

و من الله التوفيق و اليه انتهاء الطريق.

١ - اسهب الكلام و فى الكلام، اى «اطال».

## صدر الكتاب

قول الشيخ - رحمه الله :

«احمد الله على حسن توفيقه و اسئل هداية طريقه و الهام الحق بتحقيقه»  
افادَ الفاضل الشارح: انَّ هذِهِ المعاني، يمكنُ انْ يحملُ على كلِّ واحدةٍ من مراتب النَّفس الانسانية، بحسب قوتها؛ النَّظريَّة و العمليَّة، بين حدِّي «النَّقْصان» و «الكمال»، اما النظرية، فلانَّ جودة الترقى من العقلِ الهولاني الذي من شأنه الاستعداد المحض، باستعمال الحواسِّ، الى العقل بالملكة، الَّذى من شأنه ادراكُ المعقولات الاولى، اعنى: البدهيات، لا يكون اَّلا بحُسن توفيقه - تعالى - و جودة الانتقال، من العقل «بالملكة»، الى العقل «بالفعل» الَّذى من شأنه ادراك المعقولات الثانية، اعنى المُكتسبة لا يتأتَّى اَّلا بهدايته تعالى، الى سواء الطريق دون مضلَّاتها، هى غاية السُّلوك، لا يمكن اَّلا بالهامِهِ الحقِّ بتحقيقه.

فانَّ جميع ما يتقدَّمها من المقدمات و غيرها، لا تفعل فى النَّفس، اَّلا اعداداً ممَّا لقبول ذلك الفيض من مُفيضه.

واما العمليَّة، فلانَّ تهذيب الظَّاهر باستعمال الشَّرايع الحَقَّة و التَّواميس الالهية، انَّما يكون بحسن توفيقه تعالى، و تركية الباطن من الملكات الرديَّة، تكون بهدايته تعالى، و تحلية السرِّ بالصُّور القُدسيَّة تكون بالهامه.

**واقول:** الطَّالِب السَّالِك، يرى فى بدو سلوكه<sup>١</sup> اَنَّ مطالبه، انَّما تتحصَّل بسعيه و بكده

---

١ - قوله: «الطَّالِب السَّالِك يرى فى بدو سلوكه»، الطَّالِب السَّالِك لتحصيل المعارف الالهية و العلوم الحقيقية، لسلوكه و حركته الفكرية ثلاثة احوال: «بداية» و «وسط» و «نهاية» و فى مبدأ

و بتوفيق الله - تعالى - آياه في ذلك، وهو جعل الأسباب متوافقةً في التَّسبیب، ثمَّ أنه اذا أمعن في السُّلوك، علم أنَّه لا يقدر على السُّلوك الاَّ بهدایتِهِ تعالی الى الطَّرِيق السَّوِی، و

سلوكه یرى انَّ مطالبه العلمیة انما يحصل منه، لكن حصولها منه يتوقف على التَّوْفِیق، وهو جعل الاسباب المُعدَّة لحصول العرفان مجتمعة متوافقة في التَّسبیب، ثمَّ اذا غاض لجة السُّلوك ورأى تعدُّد الطَّرِيق الى مطالبه و اختلافها في التَّأدِیة و عدمها، و الصَّواب و الخطاء، مع قصور قوَّته عن التَّمییز بینها و الاهتداء الى سواء الطَّرِيق یعتقد أنَّه عاجز عن السُّلوك الاَّ بهدایة الله تعالی، و اذا وصل الى المنتهى یظهر له أنه ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلاً لما یفیض علیه، فله في كُلِّ حالة من الحالات اعتقادان: اما في الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية، و اعتقاد شرطیة التَّوْفِیق، و الاوَّل خطأ، و الحمد على التوفیق الَّذی اعتقده بالاعتقاد، الصَّحیح و اما في الثَّانِیة و أن الله تعالی تائیراً بحسب الهدایة، و هو اعتقاد صحیح و في الثَّالِثة اعتقاد أنه قابل و انَّ الفاعل في ذلك ليس الا الله تعالی و هما اعتقادان صحیحان، فلما القینا الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال، لم یكن السَّبب لنجح مرام الطَّالِب الاَّ التَّوْفِیق في المطالب في صدور كتاب، تنبیهاً على أنَّ الطَّالِب الخایض فيه، یجب أن یحمد الله تعالی على توفیقه للشُّروع فيه و یسأل الهدایة و الالهام حتى یحصل الفوز بمیامنه.

- فان قلت: حکمه بان عند المنتهى یظهر له أنه ليس الاَّ قابلاً ینافی حکمه بأنه یرى في كل حالة من الثَّلاثة أنَّ الله تعالی في كُلِّ ذلك تائیراً و لنفسه تائیراً اذاً لتاثر لا یطلق على القبول.

- فنقول: المرادُ من التَّأثیر هینا، أن یكون له دخل في تحصيل المعارف و هو یختلف قلَّةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخیص ما ذكره أن من حاول تحصيل المعارف و هو یختلف قلَّةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخیص ما ذكره، أن من حاول تحصيل علم ما فما لم یكن موفقاً من عند الباری للخوض فيه، لم يتوجَّه الى تحصيله ثمَّ اذا شرع في اكتسابه احتاج الى هدیته الى الصُّراط المستقیم المؤدِّی اليه و اذا سلکهُ افتقر الى الهامة الحقِّ، اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الاَّ الاعداد لذلك فهي الاسباب الموصلة الى المطلوب على ما هو حاصل، و یسأل ما ليس بحاصل و ما هو. و الشیخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب، المشتمل على مطالب شریفة عالیة، حمد الله على حسن توفیقه لذلك، و لاختلاف طُرُقِ تلك المطالب، سأله هداية الطَّرِيق إليها و لانَّ افاضتها لیست الا من الله الکریم، سأله الهام الحق فيها، و ما ذلك منه الاَّ لتعلیم المتعلِّم المستیظ. م



إذا قارب المُنتهى ظَهَرَ لَهُ أَنَّهُ ليس فيما يحاول من الكمالات ألاً قابلاً لما يُفيض عليه من الفاعل الأوّل - جلّ ذكره - فظهر أَنَّهُ يرى في كلّ حال من الاحوال الثلاثة، أَنّ الله تعالى في ذلك تائيراً، و لنفسه تائيراً، الآ أَنّ ما ينسبه الى نفسه من التّأثير في الحالة الاولى أكثر ممّا ينسبه الى الله تعالى، و في الحالة الثانية قريب منه، و في الحالة الثالثة أقلّ منه، و أنّما يختلف آرائه بحسب استكمالِهِ قليلاً قليلاً، فالشيخ عبّر به «التّوفيق» و «الهداية» و «الالهام» عن غاية ما يتمناه الطّالب من الله تعالى في الأحوال الثلاثة؛ ممّا يراه سبباً لانجاح مرامه، ثمّ تَبَّه المُتعلّم بما افتتح به كتابه على أَنَّهُ ينبغي له إذا دخل في زمرة الطّالبيين أن يحمّد الله تعالى على ما تيسّر لَهُ من التّوفيق للخوض في الطّلب و السّلوک، و يسأله ما يرجوه من الهداية و الالهام ليتّم له بهما الوصول الى المنتهى فائزاً بمطالبه.

قوله : «و ان يصلّى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمّد و آله اتبهما الحرّيص على تحقّق الحق، أنّي مهد اليك في هذه الإشارات و التنبيهات اصولاً و جملاً من الحكمة، ان أخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفرّيعها و تفصيلها».

**اقول:** الفروع لاصولها، كالجزيئات لكليّاتها<sup>١</sup>، مثاله «زيد» و «عمرو» للانسان. و

١ - قوله: «الفروع لاصولها كالجزيئات لكليّاتها»: الاصلُ مقدّمةٌ كليّةٌ تصلح أن تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من الوقّة الى الفعل. مثلاً إذا حصلَ عندنا «أن كل انسان ناطق»، و حصل «أنّ زيداً انسان»، فقد حصل عندنا «أنّ زيداً ناطق» و هو الفرع، و الاصلُ تلك المقدّمة الكليّة و ليس بجزئتي لها بل نسبتها اليها الى الكليّ في تعرّف أحكامه منه، فمثال «زيد» و «عمرو» للانسان أنّما هو مثال الجزئيات و الكليّ، لا الفرع و الاصل، و ان اردنا ان يكون مثلاً لها قدرنا شيئاً و هو عند الحكم على زيد و عمر و فرع، و الجملة هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع، و التّفصيل هو تبين اجزاء الجملة و تمييز بعضها عن بعض، و قد يُطلق على الجزء المفصل «الممتاز» و هو المراد من قوله: «و التّفصيل لجملته كالاجزاء لكُلّها». و أنّما قال كالاجزاء لانّ التّفصيل أنّما هو باعتبار تمييز الاجزاء بالعوارض و اللواحق، و الاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون اجزاء، بل كالاجزاء، فالتّفصيل مذكورة في الجملة و ان لم يذكر معها، بخلاف الفروع فإنّها لا يكون مذكورة في «الاصول»، بل يحتاج في اخراجها من القوّة الى

التفصيل لجملته كالأجزاء كلكها، مثاله «زُحَل» و «المُشْتَرَى» للمتحريرة و الفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل، بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل و ان لم يكن مذكوراً معها بالفعل، و اخراج الفروع الى تصرف زائد فى الأصل و هو المسمى بالتفريع، فلذلك قال: «سهل عليك تفريعها» و لم يقل: ظهر أو بان لك فروعها.

قوله: «و بمدى من علم المنطق و منتقل عنه الى علم الطبيعة و ما قبله».

**اقول:** الابتداء بالمنطق واجب، لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم، و أما الطبيعة، فهى المبدأ الأول<sup>١</sup> لحركة ما هى فيه، أعنى الجسم الطبيعى، و لسكونه بالذات و العلم المنسوب

الفعل و هو التفريع، الى تصرف زايد و هو تحصيل الصغرى السهلة الحصول و ضئها مع الاصل على منهاج ضرب منتج، و اما التفصيل، فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير، و أما تكفى فيه حركة يسيرة، لوجودها فى الجملة بالفعل، فلهذا أتى بما يشمل التفريع و التفصيل، و هو السهولة، دون الظهور المختص بالتفصيل، لأنه انكشف امور موجودة بالفعل خفى عن العقل، م.

١ - قوله: «و أما الطبيعة فهى المبدأ الاول»: المراد بالمبدأ «العلّة الفاعلية» و هى ليست بانفرادها علّة للحركة و السكون، بل مع انضياض شرطين هما: عدم الحالة الملايمة و وجودها، و التقييد بالاول احتراز عن النفوس الارضية، فأنها مباد لحركات ما هى فيه كالانماء مثلاً، أأ أنها ليست مبادى أولية بل هى باستخدام الطبايع و الكيفيات. و قوله: «ما هى فيه» احتراز عن المبادى القسرية. و قوله: «بالذات»، يحتمل أن يكون بالقياس الى المبدأ و يكون معناه: الطبيعة لا من جهة أنه مبدأ للحركة مطلقاً بل من جهة أنه تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير.

- فلتن قلت: قوله «لحركة ما هى فيه» معناه: لحركة ما الطبيعة فيه، و حينئذ يلزم تعريف الشئ بنفسه.

- فنقول: يمكن أن يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار أنه العلّة الفاعلية فلا اختلاف فى التعريف، و تمام الكلام فيه سيجىء فى التمط الثانى. و العلم المنسوب الى الطبيعة، اى علم الطبيعة فى قول الشيخ و ننقل عنه الى علم الطبيعة: هو العلم الطبيعى، لا العلم بالطبيعة وحدها، فإنه مسئلة من العلم المنسوب الى «ما قبل الطبيعة» أعنى: العلم الالهى، لأن الطبيعة جزء من الجسم الطبيعى، و هو موضوع العلم الطبيعى، و الموضوع و اجزائه لا يثبت فى العلم، و أأ لدار، بل فى العلم الاعلى و أما نسب العلم الى الطبيعة، لأنه باحث عن أحوال الاجسام من جهة أنها واقعه فى التغيير

اليها هو العلم المسمّى بـ«الطبيعيّات»، لا العلم بالطبيّعة نفسها، فإنّه أحد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها، ومبادئ الطبيعة من المُجرّدات أنّما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية

بالحركة والسكون، وهذه الجهة هي جهة الطبيّعة. ثم هيهنا شيان: «العلم» و«المعلوم»، فالمعلومات الالهية مقدّمة على المعلومات الطبيّعية باعتبار، ومتأخّرة باعتبار، أمّا تقدّمها فبوجهين، أحدهما بالذات والعلية، و ثانيهما بالشرف، لأنّ المعلومات الالهية مبادئ الطبيّعية من المُجرّدات، وهي اقدم بالوجهين من الطبيّيعات، وأنّما أجرى الامور العامة مجرى المُجرّدات حتّى صار مبحثاً عنها في العلم الالهى لامتناع كونها ضيعة، لأنّ الوضعى يمتنع ان يكون كلياً، ولأنّها لا يحتاج الى المادّة كالمُجرّدات.

- فان قلت: ذكر الذات مُستدرک، لأنّه ان اريد به تقدّم العلية لزم التكرار وان اريد به المطلق، فحصوله أنّما يكون في أحد أخصية ولا يجوز أن يكون هو المقابل لتقدّم العلية فتعيّن أن يكون آياه، فذكره مغن عنه.

- فنقول: ارادة المفهوم العام، لا يوجب ارادة احد الخواص، فلا استدراك. وأمّا تأخّرها بالوضع لأنّ المحسوسات أقرب الينا فالعلم بمبادئ الطبيّعة وما جرى مجريها من الامور العامة وهو العلم الالهى قد يسمّى «علم ما قبل الطبيّعة» لاوّل الاعتبارين، وعلم ما بعدها لثانيهما، هذا كلّهُ باعتبار المعلومات، و أمّا العلم الالهى نفسه، فله تقدّم على العلم الطبيّعى وغيره من العلوم، لاشتماله على مبادئها والعلم بالمبادئ متقدّم على العلم بما له المبادئ طبعاً، فقد بان أنّ للمعلوم على المعلوم تقدماً، وللعلم على العلم ايضاً تقدماً، فليُنظر أنّ التقدّم الذى اعتبره الشيخ فى قوله: «و ما قبله» اى: تقدم منهما. فنقول: المراد التقدّم العلمى، لأنّ الضمير فى ما قبله، لا يرجع الى الطبيّعة و أنّا لقال ما قبلها، بل الى علم الطبيّعة، و حينئذ لا يخلو أنّما أن يكون ما قبله كناية عن المعلومات، أو عن العلم، لا جاز ان يكون كناية عن المعلومات، و أنّا لكان العلم الالهى، علم ما قبل الطبيّعة، لكنّه لا يسمّى بهذا، بل «علم ما قبل علم الطبيّعة». و ايضاً التقدّم المعتبر أمّا: بين العلمين، أو بين المعلومين و أمّا بين «المعلوم» و «العلم»، فلا يكاد يعتبر، لعدم المناسبة، فتعيّن أن يكون ما قبله كناية عن العلم، فالتقدّم المعتبر أنّما هو التقدّم الذى بين العلمين، و لو عنى به التقدّم بين المعلومين، لقال و ما قبلها، و من هنا يعلم أنّ قبله عطف على علم الطبيّعة لا على الطبيّعة، و أنّا لكان المضاف و هو العلم داخلاً عليه ايضاً فيكون ما كناية عن المعلومات، و ليس كذلك، فلو قال و ما قبلها، لكان عطفاً على الطبيّعة، م.

بالذات والعلية والشرف، ويكون بعدها بالنسبة اليها بعدية بالوضع، فاننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً، ثم المعقولات بعقولنا ثانياً، ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمبادئها، فالعلم بمبادئ الطبيعة وما يجرى مجريها من الامور العامة قد يسمى «علم ما قبل الطبيعة»، لأول الاعتبارين، وعلم ما بعدها، لثانيهما وهو الفلسفة الأولى.

وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملاً على بيان اكثر مبادئ الموضوعه فيها، والعلم بمبادئ «المبادئ» أقدم من العلم بـ«ما له المبادئ»، وإنما عنى الشيخ بقوله: «وما قبله» هذا التقدم لا الذى لأن الضمير فيه عائد الى «العلم» لا الى «الطبيعة». و«الفلسفة الاولى» لا تسمى «علم ما قبل الطبيعة» ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول لقال: «وما قبلها».

وما ذكره الفاضل الشارح: «من كون الالهى متأخراً عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب الا أن الشيخ لما أثبت الأول وصفاته بما لا يبنى على الطبيعيات فصار الالهى متقدماً فى كتابه هذا بالوجهين فلأجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة»، كلام غير محصل، لما مر. ولأن الشيخ أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتتها هو وغيره من الحكماء الالهيين فى سائر الكتب وإنما خالف ههنا فى ترتيب المسائل وخط أحد العلمين بالآخر حسبما ما يقتضيه السياقة التى اختارها.



## [التَّهْجُ الْأَوَّلُ]

### [فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ]

قوله: «التَّهْجُ الْأَوَّلُ، فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ».

**اقول:** قوله فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ، أَي: فَصَل فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ، لِأَنَّ التَّهْجَ فِيهِ.

قوله: «المرادُ من المنطق أن يكون عند الإنسان».

**اقول:** جمع فيه فائدتين: الأولى بيان ماهية المنطق<sup>١</sup>، والثانية بيان لمية، أعنى منه، و

لما استلزمت الثانية الأولى من غير انعكاس، خصّها بالقصد، لاشتغال بيانها على البيانين جميعاً، فالمنطقُ آلة قانونية، والغرضُ منه، كونها عند الإنسان.

---

١ - قوله: «جمع فيه فائدتين الأولى بيان ماهية المنطق»: الواقع في بيان الماهية أنما يكون حدّاً لأنه المقول فيما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرحُ به من أن قول الشيخ: آلة قانونية رسم، فليس الغرض من المنطق حصول الآلة، بل الإصابة في الفكر، لأنَّ الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء، والحصول ليس ما لاجله المنطق، اللهم ألا أن يكون المرادُ الغرض الأولى من تعلّم علم المنطق، وكما أن الغرض الأوّل للتّجار من عمل السرير، حصول السرير، ثم إذا حصل ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف، لأنَّ منها ما يعرضُ الشيء بحسب ذاته، ومنها ما يعرضُه بالقياس إلى غيره، لاجرم يختلف بحسب ذلك، فرسمُ الشيء بحسب الذات، كقولنا: «الإنسان هو المتعجّب»، وبحسب فعله كقولنا: «النار هي المحرقة»، وبحسب فاعله كقولنا: «الاحراقُ أفناء» كتعريف الشيء بالنسبة إلى موضوعه كقولنا: «الفتوسة تعبير في الانف»، ورسم المنطق بحسب قياسه إلى غيره هو أنه آلة قانونية. فإنَّ كونهُ آلة، ليس له في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس إلى غيره، م.

قوله: «آلة قانونية مراعاتها عن أن يضلّ في فكره».

**اقول:** هذا رسمٌ للمنطق، و قد يختلف رسومُ الشيء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط و منها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره، كفعله أو فاعله أو غايته شيء آخر، مثلاً يرسم الكوز بأنه وعاء صفرى أو خزفى كذا وكذا و هو رسم بحسب ذاته، و بأنه آلة يُشربُ بها الماء و هو رسم بالقياس الى غايته، و كذا فى سائر الاعتبارات، و المنطق علم فى نفسه و آلة بالقياس الى غيره من العلوم، و لذلك عبر الشيخ عنه فى موضع آخر بالعلم الآلى، فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم، لكن أخصهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه الى غيره، فرسمه هيهنا بذلك الاعتبار. و التنازع فيه: هل هو علم، أم لا ليس ممّا يقع بين المحصلين لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات الثانية على وجه يقتضى تحصيل شيء مطلقاً ممّا هو حاصل عند الناظر، و يعين على ذلك، و المعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى التى هى حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاصّ و لا محالة يكون علماً ما و ان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الاولى الذى يتعلّق بأعيان الموجودات، اذ هو أيضاً علم آخر خاصّ مبين للأول.

و القول: «بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من حملتها» ليس بشيء، لأنه ليس بالآلة لجميعةا حتى الأوليات، بل بعضها و كثير من العلوم آلة لغيرها؛ كالتحوّل للغة، و الهندسة، للهينة.

و الاشكال الذى يُورد فى هذا الموضع و هو أن يقال: «لو كان كل علم متحاجاً الى المنطق لكان المنطق محتاجاً الى نفسه أو الى منطق آخر»، ينحلّ به. و ذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبّه عليها و أوليات تتذكّر و تعدّل لغيرها، و نظريات ليس من شأنها أن يغلط، كالهندسيات التى يُبرهن عليها، فجميعها غير محتاج الى المنطق، فإن احتياج فى شيء منه على سبيل التدرة الى قوانين منطقيّة، فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه.

و اما قوله: «آلة قانونية»: فالالة ما يؤثّر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه و «القانون»، معرّب رومى الأصل، و هو: «كل صورة كلية، يتعرّف منها أحكام جزئياتها

المطابقة لها»، و الآلة القانونيّة، عرضُ عامٌ للمنطق، وضع موضع الجنس، و باقى الرّسم خاصّة له، و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره.

و أمّا قال: «تُعصم مراعاتها»، لأنّ المنطق قد يضلّ اذا لم يراع المنطق.

و أمّا قوله: «عن ان يضلّ فى فكره»: فالضلال هيهنا، هو فقدان ما يوصل الى المطلوب و ذلك يكون اّما بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السبب او بأخذ غير السبب مكانه، فيما له سبب.

قوله: «و أعنى بالفكر هيهنا» اى فى رسم هذا العلم، و ذلك لأنّ الفكر قد يُطلق على حركة النفس<sup>١</sup> بالقوّة الّتى آلتها مقدّم الأوسط من الدماغ المُسمّى بـ«الدودة» أى: حركة

١ - قوله: «و ذلك لأنّ الفكر يُطلق على حركة النفس»: النفس الانسانيّة، تحتاجُ فى ادراكِ الامور الى الاستعانة بالآلات الجزئيّة فاذا استعانت بالقوّة الّتى آلتها مقدّم بطن الاوسط من الدماغ و تحرّكت فى المعقولات، سُميت حركتها فيها «فكراً»، سواء كانت من المطالب الى المبادئ، أو من المبادئ الى المطالب أو غير هادٍ، و ان استعملت تلك القوّة لادراك الامور المحسوسة سُميت الحركة «تخيلاً»، و المعنى الثّانى، اى مجموع الحركتين هو «الفكر الصناعى»، فانه اذا أُريد كسب ما وضع المطلوب اولاً و تحرّك الذهن فى المعلومات متردداً من صورة الى صورة وجدان الذاتيات و الخواصّ ان كان المطلوب تصوّراً، و الى وجدان الحدّ الاوسط ان كان تصديقاً، ثم يتحرّك فى الذاتيات و الخواصّ و ترتيبها ترتيباً خاصاً الى حصول المطلوب، فما منه الحركة الاولى، المطلوب، و ما هى فيه صور المعلومات المخزونة فى خزانة العقل و ما اليه الذاتيات، الخواصّ و الحدّ الاوسط، و منها ابتداء الحركة الثانية، و ما هى فيه المقومات و الاعراض و الحدود، و ما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر، و بالثّانية الصّورة و لا بُدّ منهما فى الفكر الصناعى، اّما الحركة الاولى، فلانّ المطلوب ليس يحصل من أى مبداءٍ اتفق، بل لا يحصل اّلا من مبادئ مناسبة له، و لا الحركة الثّانية فلانّ المبادئ، لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتّفقت، بل اذا وقعت على ترتيبٍ و هيئَةٍ مخصوصة، و لا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة و ترتيبها على وجهٍ يؤدى الى المطالب، لا يتّمان الا بالمنطق، و الفكر بهذا المعنى، يحتاج فيه و فى جزئيه اليه، و اّما المعنى الثّالث و هو الحركة من المطالب الى المبادئ، فيُستعمل بازائه «الحدس»، لأنّه الانتقال من المبادئ الى المطالب فى مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادئ، اّلا أن انتقال الاول، ليس بحركةٍ، بل هو دفعىّ لأنّه سيصرح فى



كانت، اذا كانت تلك الحركة في المعقولات، واما اذا كانت في المحسوسات، فقد تسمى «تخيلاً»، وقد يُطلق على معنى أخص من الأول، و هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النفسُ بها من المطالب، مترددةً في المعاني الحاضرة عندها، طابئةً مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها، الى أن تجدها، ثم ترجعُ منها نحو المطالب. وقد يُطلق على معنى ثالث، هو جزء من الثاني، و هو الحركة الاولى و حدها من غير أن يجعل الرجوع الى المطالب جزءً منه و ان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب. و الأول: هو الفكر الذي يعد في خواصّ نوع الانسان، و الثاني: هو الفكر الذي يحتاج فيه و في جزئيةً جميعاً الى علم المنطق، و الثالث: هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس، على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث. فخصّص الشيخ لفظة «الفكر» ههنا بالمعنى الثاني، من المعاني المذكورة.

قوله: «ما يكون عند اجماع الانسان».

يعنى: به الحركة الاولى المتبدية بها من المطالب الى المبادئ، و الثانية المنتقل بها من المبادئ الى المطالب جميعاً. و الاجماعُ هو: «الازماع» و هو تصميم العزم.

النمط الثالث: «انه ليس في الحدس، شيء من الحركتين»، و الانتقال الثاني، هو الحركة، فكانه ما اعتبر منها الا مطلق الانتقال، اعم من أن يكون تدريجياً او دفعياً، و الا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان، بل بازاء الفكر باى معنى كان، حيث لم يكن حركة اصلاً، و المراد بقوله: «ما يكون عند اجماع الانسان»: مجموع الحركتين، لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال، لان القدرة على الانتقال و الانتقال، من المبادئ العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع و هو الداعية الجازمة تمت علة الانتقال و عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية. و انما اتى بـ«الاجماع» لتعرف أنها حركة ارادية. فالحاصل: أنه اورد فى تعريف «الفكر» الحركة الثانية و اراد بها مجموع الحركتين و انما عبّر عنه بالحركة الثانية لأنها اشتهر و لاستلزامها فى الاغلب، الحركة الاولى، فوجودها يستلزم مجموع الحركتين، فعبر عن الكلّ باشهر جزئية او عن اللازم بالملزوم، م.

قوله : «ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه».

يعنى: به الحركة الثانية التى، هى الرجوع من «المبادئ» الى «المطالب»، وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الاولى قلماً يتفق، لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة و قد نصّ على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس. والحاصل: أنه عرّف الحركتين جميعاً بالثانية منهما التى هى أشهر. والفاضل الشارح، قد تحيّر فى تفسير معنى «الفكر» أولاً، وفى تقييده بقوله «هيهنا» ثانياً، وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثالثاً، وحمله مرةً على أمر غير الانتقال، ومرةً على الانتقال، ثم جعل الحركة الاولى اراديةً وسماها «فكراً يحتاج فيه الى المنطق»، والثانية «طبيعيةً» وسماها «حدساً لا يحتاج معه اليه»، وكلّ ذلك خبط، يظهر بأدنى تأمل، مع ضبط ما قرّناه.

وأما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم و ادراكات، لأنّ الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً، وأما قال: «عن امور» ولم يقل «عن أمر واحد»، لأنّ المبادئ التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالاً صناعياً أما تكون فوق واحدة، وهى أجزاء الأقوال الشارحة و مقدمات الحجج، على ما سنبين.

قوله: «متصورة أو مصدق بها».

فالتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم، والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له، و يقتسمان جميع ما يحضر الذهن.

قوله: «تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً و تسليمياً».

**اقول:** الشكُّ المحض الذى لا رجحان معه لأحد طرفى التقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه، أعنى التصديق، بل يقارن ما يقابله، وذلك هو الجهل البسيط، والحكم بالطرف الرجح؛ أما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارنه بل يقارن تجويزه، والأول: هو الجازم والثانى: هو المظنون الصّرف.

والجازم، أما أن يعتبر مطابقتة للخارج أو لا يعتبر، فان اعتبر فامّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون والأولّ أما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن؛ فان لم يمكن فهو «اليقين»، و يستجمع ثلاثة أشياء: «الجزم» و «المطابقة» و «الثبات»، وان أمكن فهو

الجازمُ المطابق غير الثابت. و الجازمُ غير المطابق، هو «الجهل المركب»، و قد يُطلق الظنُّ بازاء اليقين عليهما و على المظنونِ الصِّرف، لخلوّها أماً أن يقارن تسليمياً أو إنكاراً. و الأولُ: ينقسم الى مسلّم عامّ أو مطلق، يسلمه الجمهور او محدود يسلم طائفة، و الى خاص يسلم شخص، أماً معلّم أو متعلّم أو متنازع، و الثّاني: يسمّى «وضعاً» فمنه ما يصادرُ به العلوم و يبتنى عليه المسائل، و منه ما يضعه القايِس الخلفي و ان كان مناقضاً لما يعتقدُه ليثبت به مطلوبه، و منه ما يلتزمه المُجيب الجدلي و يذّب عنه و منه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقدُه، كقول من يقول: «لا وجود للحركة» - مثلاً - فإنّ جميع ذلك يسمّى «أوضاعاً» و ان كانت الاعترافات مختلفة.

و قد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار، و وضعياً باعتبارٍ آخر، مثلُ ما يلتزمه المُجيب بالقياس اليه و الى السائل، و قد يتعرّى؟؟ التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفية، و ربّما يطلق الوضع باعتبار أعمّ من ذلك، فيقال لكلّ رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض. و بهذا الاعتبار يكون أعمّ من التسليم و غيره.

و ما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما و هو: «أنّ الوضع ما يسلمه الجمهور و التسليم ما يسلمه شخص واحد» ليس بمتعارفٍ عند أرباب الصّناعة. فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور، هي: «علمي» و «ظني» و «وطني» و «وطني» و «وطني» لا غير. و مبدء البرهان «علمي»، و مبادئ الجدول و الخطابة و السفطة، هي الأقسام الباقية.

و أمّا الشعر، فلا يدخل مبادئه تحت التصديق ألاً بالمجاز و لذلك لم يتعرّض الشيخ لها. و أمّا أتى الشيخ بحرف العناد في قوله: «علمياً أو ظنياً أو وضعياً»، لتباين العلم و الظنّ بالذات، و مُباينهما للوضع و التسليم بالاعتبار، و لم يأت بحرف العناد في قوله: «او وضعياً و تسليمياً»، لتشاركهما في بعض الموارد.

و قول الفاضل الشارح: «أمّا قدّم الظنّ على الوضع و التسليم لتقدّم الخطابة على الجدول في التّفح»، قادح في قسمته الظنّ بالأقسام الثلاثة الشاملة لما عدى اليقين من مبادئ الصّناعات الثلث، ألاً أن يحمله على الظنّ الصِّرف.

و أمّا قسم الشّيخ «التّصديق» بأقسامه و لم يقسم «التّصوّر»، لأنّ انقسام التّصديق اليها انقسام طبيعيّ ليس بالقياس الى شيء، و لذلك يقتضى تباين الأقيسة المؤلّفة منها بحسب

الصناعات المذكورة. وأما التصوّر، فإنّه لا ينقسم الى أقسام كذلك بل ينقسم - مثلاً - الى: «الذاتيّ» و «العرضيّ» و «الجنس» و «الفصل» و غيرها، انقساماً عرضياً وبالقياس الى شيء، فإنّ الذاتى لشيء قد يكون عرضياً لغيره، بخلاف المادّة الخطابيّة التي لا تصيرُ برهانيّة البتّة.

و تحليل الفاضل الشارح ذلك: «بأنّ التّصوّر لا يقبل القوّة والضّعف والتّصديق يقبلهما» فاسد، لأنّ التّصوّر لو لم يقبلهما لكان المتصوّر بالحدّ الحقيقي كالمتمصوّر بالرّسوم أو الأمثلة، وأما نشاء غلظه هذا، من رأيه الذي ذهب اليه في التّصوّرات أنّه لا يكتسب<sup>١</sup>.

قوله: «الى امور غير حاضرة فيه».

**اقول:** يعنى أنّ المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطّلب فإنّ الحاصل لا يتحصّل.

- فان قيل: أنكم فسّرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادئ والعود اليها، فكيف يتحرّك عمّا لا يحضر عند المتحرّك؟، وبم يعرف أنّها هي المطالب ان لم تكن معلومة أصلاً؟

- أجب، بأنّ المطلوب يكون حاضراً من جهة، غير حاضر من جهة أخرى، فالجهتان مُتغايرتان، فمن الجهة لم يحضر يطلب، ومن الجهة التي حضر يتحرّك عنه أولاً و يُعرف أنّ المطلوب آخراً، والسبب في ذلك، اختلاف مراتب الادراك؛ بالضّعف، والقوّة، والتقصان، والكمال. فالمطلوبُ تصوّره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكمال، والمطلوبُ تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها.

قوله: «و هذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، و هيئة».

**اقول:** يُريدُ بالانتقال الحركة من المبادئ الى المطالب، وقد ذكرنا أنّ المبادئ لكلّ مطلوب أمّا تكون فوق واحدة، و لا يحصل من الأشياء الكثيرة شيء واحدٌ أبعد صيرورتها علّةً واحدةً لذلك الشيء، لأنّ المعلول الواحد له علّة واحدة. والتأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه «الواحد» بوجه، فالمبادئ يتأدّى الى

١ - وجدت العبارة في بعض النسخ هكذا: «و أمّا نشاء من غلظه هذا رأيه الذي...» الخ.

المطالب بالتأليف، والتأليف المراد به في هذا الموضوع، لا يخلو من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضعاً ما، وذلك هو الترتيب، ومن أن يُعرض لجميع الأجزاء، صورةً أو حالةً بسببها يقال لها «واحد»، وهي الهيئة، وهي متأخرة بالذات عن الترتيب، كما هو متأخر عن التأليف، فاذا لا يخلو هذا الانتقال من ترتيبٍ وهيئةٍ للمبادئ التي يُنتقل منها إلى المطالب، وكذلك قد يكون للمبادئ، بالنسبة إلى المطالب أيضاً ترتيب وهيئة على القياس المذكور.

قوله: «وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب، وقد يقع لا على وجه صواب».

**اقول:** صواب الترتيب في القول الشارح - مثلاً - أن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل، و صواب الهيئة أن يحصل الأجزاء صورةً وحدانيةً يطابق بها صورة المطلوب، و صواب الترتيب في مقدمات القياس أن يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي، و صواب الهيئة أن يكون الربط بينها في الكيف والكمّ والجهة على ما ينبغي، و صواب الترتيب في القياس أن يكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي، و صواب الهيئة أن يكون من ضربٍ منتج، والفساد في البابين أن يكون بخلاف ذلك، وقد اسند الإصابة و عدمها إلى الصور وحدها، دون المواد، لأنّ المواد الأولى لجميع المطالب هي التصورات، والتصورات الساذجة لا يُنسب إلى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكماً، واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة ألبته، أمّا بقياس بعض الأجزاء إلى بعض، و أمّا بقياسها إلى المطلوب، أمّا المواد القريبة للأقيسة التي هي المقدمات، فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة والترتيب للأحقيق بها، وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة إلى الأفراد الأولى.

قوله: «وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب، أو موهماً أنّه شبيه به».

أمّا باعتبار الصور وحدها، فالصواب هو القياس والشبيه به هو الاستقراء، لأنّه انتقال من جزئيات إلى كليها، كما أنّ «القياس» انتقال من كلي جزئياته، والموهوم أنّه شبيه به هو

«التَّمثِيل»، فإنَّ ايراد الجزئى الواحد فى التَّمثِيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجُزئِيَّات له فى ذلك، حتَّى يظنَّ أَنَّهُ «استقراء». وأمَّا باعتبار المواد وحدها، أعنى القريبة، فإنَّ الموادَّ الاولى لا تُوصَفُ بالصَّواب و غير الصَّواب كما مرَّ، والصَّواب منها هو القضايا الواجب قبولها، والشَّبيه به من وجه، المسلَّمات والمقبولات والمظنَّونات، ومن وجهٍ آخر، المشبَّهات بالاولِيَّات، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشبَّهات بالمسلَّمات. وأمَّا باعتبارهما معاً، فالصَّواب هو البرهان، والشَّبيه به الجدل والخطابة من وجه، والسفسطَةُ من وجه، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشاغبة، فإنَّها تشبه الجدل، كما انَّ السفسطَةَ تُشبهُ البرهان، والفاضل الشارح عدَّ الجدل والخطابة فى الصَّواب، وجعل الشَّبيه به المغالطة، والموهوم أَنَّهُ شبيه به المشاغبة، ويلزم على ذلك أن يكون الجدل من جملة الشَّبيه، لأنَّ المشاغبة يوهم أنَّهما جدل.

قوله: «فالمنطق علم يتعلَّم فيه ضروب الانتقالات<sup>١</sup> من امورٍ حاصلَةٍ فى ذهن الانسان

١ - قوله: «المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات» و إنما كان هذا بحسبِ ذاتهٍ لانه اخذ فيه العلم مضافاً الى معلوم، والعلم الآلى الذى عبَّرَ به الشَّيخ فى مواضع آخر عبارة جامعة بين الاعتبارين و إنما رسمه هيئنا بالاعتبار الاول لانه انسب ببيان الغرض و اذا تصوَّرنا الماهيات و الحقايق من حيث هى، فهى المعقولات الاولى و اذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية و الذاتية للحيوان، او حكمتنا عليهم باحكام كما أنَّ هذا كُلِّى و ذلك ذاتى، فتلك العوارض و الاحكام هى المعقولات الثانية لانها فى المرتبة الثانية من التَّعقل، و تحقيقها ان الماهيات لها وجود ان ذهنى و خارجى و يعرض لها بحسب كُلِّ من الوجودين عوارض يختصُّ بذلك الوجود، فالمعقولات الثانية هى عوارض طباع الاشياء من حيث هى فى التَّعقل، لا يحاذى بها امر من خارج، فالمراد بقوله: «هى العوارض و احكامها المعقولة»، العوارض و الاحكام التى لا وجود لها الا فى العقل، و الا فالعوارض الخارجية ايضاً معقولة و ليست هى معقولات ثانية، و المعقولات الاولى لا يتعلَّقُ باعيان الموجودات بل هى هى، و الحاصل انَّ من قال المنطق ليس بعلم، ان اراد انه ليس علماً بحقايق الاشياء التى هى المعقولات الاولى فهو كذلك، لكنَّه لا ينافى كونه علماً، و ان اراد به انه ليس بعلمٍ على الاطلاق فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضى تحصيل مجهول او ينفع فى ذلك، و العلم الخاص علم ما، بالضرورة و تقييد المنفعل بالقرب فى

الى امور مستحصلة».

**اقول:** هذا الى آخره، رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره، فالعلم جنسه، و الباقي من قبيل الخواص، و أما آخر هذا الرسم الى هذا الموضوع لأن هذه الخاصة أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة و الرديئة لم تكن بيئة، فلما بانت عرفه بها. و قوله: «يتعلم فيه<sup>١</sup> ضروب الانتقالات» و الاوّل يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية<sup>٢</sup>

حد الآلة لاخراج العلة المتوسطة، و ايراد لفظة «كل» فى تعريف «القانون» ليس على ما ينبغى اذا التعريف أما هو لمفهوم الشئ، لا باعتبار افراده و اخذ السبب بما لا سبب له أما هو فى الواجب و فقدان السبب او اخذ غير السبب مكانه فى الممكنات، م.

١ - و فى بعض النسخ يتعلم منه.

٢ - قوله: «فالاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية، لان لفظة فى يقتضى ان يكون ضروب الانتقال جزء من المنطق، و الجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطقية على الانتقالات الجزئية المتعلقة بمواد العلوم، فان المبحوث عنه فى المنطق - مثلاً - ان الحد التام يوصل الى حقيقة المحدود و الكليتين ينتجان كلية، و هو انتقال يشمل كل حد من الحدود، و كل كليتين فى العلوم، و أما قال هى كالتوانين، لان القوانين المنطقية هى هذه القضايا، و الانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها، فكانت كالتوانين، و بيانها اى اثباتها الموضوعاتها القوانين و المسائل، و لفظة من يقتضى أن يكون ضروب الانتقال من المنطق، و الاستفادة منه أما هو الانتقالات الجزئية المستعملة فى العلوم، و أما لم يقل علم ضروب الانتقال، أما على رواية أنه علم يتعلم منه فظاهر، لان ضروب الانتقالات جزئيات حينئذ و العلم بجزئيات ضروب الانتقال، ليس هو المنطق بل مستفاد منه، و أما على رواية أنه علم يتعلم فيه، فلان القصد الذاتى من المنطق هو الاصابة، ثم لما توقف الاصابة على العلم بضروب الانتقالات، صار مقصوداً بالقصد الثانى. فلو قال: المنطق علم بضروب الانتقالات، لذهب الوهم الى أنه المقصود الاولى منه، و ليس كذلك و فيه نظر، لانه ان اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة، ان المنطق هو العلم بالاصابة، فظاهر بطلانه، و ان اراد أنه علمه الغائية فهو صحيح، لكن المنطق ليس هو العلم بغايته بل بمسائله، و قال يتعلم دون يتعرف، لان الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها كليات، فان طالب الحدوث بتوسط التغيير أما ينتظر فى جسم كلى و تغيير كلى و حدوث كلى بخلاف الطبيب فإنه لا ينظر الا فى بدن، و اما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات، كانت

التي هي كالقوانين و بيانها المسائل المنطقية، و الثاني يقتضى حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم، و أما قال: علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات، و لم يقل علم ضروب الانتقالات، لأن المقصود من المنطق بالقصد الأول، ليس هو أن يُعلم ضروب الانتقالات، بل المقصود هو الاصابة في الفكر - كما تقدم - و العلم بالضروب إنما صار مقصوداً بقصد ثانٍ لأن الاصابة مفتقرة الى ذلك.

و الفاضل الشارح أفاد: أنه إنما قال للمنطق، علم يتعلم منه ضروب الانتقالات، و للطلب علم يتعرف منه أحوال بدن الانسان، لأن الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في نفسها، هي العلوم و الجزئيات التي يستعمل الطب فيها أبدان جزئية لنوع الانسان، و قد يخص «العلم» بالكليات و «المعرفة» بالجزئيات.

قوله: «و احوال تلك الامور».

**اقول:** العلم بماهيات تلك الامور، معقولات اولى و بأحوالها، معقولات ثانية و هي كونها ذاتية، و عرضية و محمولة و موضوعة و متناسبة و غير متناسبة، و ما يجرى مجريها. و العلم بذلك مقصود بقصد ثالث، لأن ضروب الانتقالات تعرف بذلك.

قوله: «و عدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه<sup>١</sup>، و هيئته، جاريتان على الاستقامة، و

الامور معقولات ثانية فاحوالها معقولات ثالثة، و استقام الكلام لأن المنطق يبحث عن الانتقالات و عن احوال المعقولات الثانية نافعة في ذلك فقوله: «يتعلم فيه ضروب الانتقالات» اشارة الى الجزء الاول، و قوله: «احوال تلك الامور» اشارة الى الجزء الثاني، و ان حملنا الضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات اولى و احوالها معقولات ثانية ثابتة، و حينئذ يفسد الكلام، لأن المعقولات الثانية موضوع المنطق و موضوع العلم، لا يستفاد منه، بل الامر بالعكس، م.

١ - و قوله: «و عدد اصناف ترتيب الانتقال فيه و هيئته جاريتان على الاستقامة» و ما ليس كذلك، مستدرک لأن ضروب الانتقالات شاملة لها فانها اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة على ما اشار اليه في الشرح. و في كون العمدة في الخطابة التمثيل و في الجدل الاستقراء نظراً،



أصناف ما ليس كذلك».

**اقول:** فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية، والحدود التامة والثاني ما عداها؛ مما يشتمل على فسادٍ صوريٍّ أو مادّيٍّ من الأقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات، ومما لا يستعمل أصلاً لظهور فساده، والعجب أن الفاضل الشارح عدّ الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها، والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما.

### \* اشارة \*

«وكلّ تحقيقٍ يتعلّق بترتيب الأشياء، حتّى يتأدّى منها الى غيرها، بل بكلّ تأليفٍ،

على ما يبين فيهما، م.

١ - وقوله: «و كل تحقيق»، الحق هو الوجود واما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقاً لاستحقاقه الوجود والاستمرار، والتحقيق جعل الشيء حقاً والمراد كل تحصيل علمي، و الترتيب اخص من التأليف، اما من مطلق التأليف فظاهر لأنه مجرد الجمع بين الاجزاء، و الترتيب هو الجمع مع اعتبار وضع بعض الاجزاء عنه البعض، واما من التأليف الفكرى المراد ههنا على ما مرّ وعلى مقتضى تعلق التحصيل العلمى به، فلان الترتيب المعين، يستلزم التأليف المعين من غير عكسي، فان التأليف المعين من «ا، ب، ج» يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعيين التأليف يحصل بمجرد تعيين الاجزاء ضرورةً أنّ ماهيته ليست الا الجمع بين الاجزاء، و تعيين الترتيب كما يتوقف على تعيين الاجزاء، يتوقف ايضاً على تعيين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع، لا يقال: الوضع ان لم يعتبر في التأليف لم يستلزم الترتيب اصلاً، وان اعتبر فلا تعيين لتأليف بدون تعيين الوضع. لاننا نقول: لا اعتبار للوضع فى مفهوم التأليف، لكنّ التعريف لما كان واقعاً فى اشياء بعضها وضع عنه البعض لم يخلو عن الترتيب قطعاً، و اليه الاشارة بقوله: «لا بان يوجد تاليف من اشياء لها وضع» و ليس المراد بكل تأليف كل واحد من التأليفات اذ لا تحقيق يتعلّق بكل واحد من التأليفات بل المراد اى تأليف كان، و عقب الترتيب بالتأليف اعلماً منه بانّ هذا الحكم هو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم، كما يلحق الاخصّ و انّ علّة الاحتياج بالذات انما هو التأليف لا الترتيب فانّ الحكم اللاحق للاعمّ و الاخصّ يكون لاحقاً للاعمّ اولاً وبالذات، و للاخصّ ثانياً وبالعرض، و اجزاء الاقوال الشارحة

فذلك التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف». **اقول:** كلّ أى كلّ تحصيل أو اثبات علمي، و«التأليف» أقدم من «الترتيب» بالذات - كما مرّ - و الترتيبُ أخصّ من التأليف، لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضعٌ ما عقلاً أو حسّاً من غير ترتيب، فإنّ ذلك لا يُمكن، بلى ربما لا يعتبر فيه الترتيب، بل بأنّ الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين، والتأليف المعين، لا يستلزمُ الترتيب المعين بل يستلزم ترتيباً ما يمكن وقوعه في تلك الأجزاء، مثلاً التأليف من «ا، ب، ج»، يمكن أن يقع على هذا الترتيب ويمكن أن يقع على ترتيب «ب، ا، ج» أو غيره ممّا يمكن، والمراد أنّ كل تحقيقٍ يتعلّقُ بترتيبٍ، بل بكلّ تأليفٍ فإنّه يحوج الى تعريف المفردات التي هي موادّ ممّا يمكن وقوعه فيها، أمّا يكون من قبل تلك الموادّ واحوالها، وليس المراد من قوله: «بكلّ تأليف»، ما يفهم منه أنّ كلّ واحد ممّا هو تحقيق موصوف بالتعلّق بكلّ واحدٍ من التأليفات المُنتجة وغير المنتجة، بل المراد منه أنّ كلّ تحقيقٍ متعلّقُ بترتيبٍ بل بأيّ تأليفٍ اتّفق فإنّه كذا وكذا و أمّا قال فذلك ليعلم أنّ علة الاحتياج الى المفردات ليست هي الترتيب، بل أعمُّ منه وهو التأليف.

قوله: «لا من كلّ وجهٍ، بل من الوجه الذي لأجله يصلح ان يقعا فيها». **اى:** لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لأعيان الموجودات، بل من حيث هي معقولات ثانية، ولا كذلك مطلقاً، فإنّ البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية، يتعلّق بالفلسفة الاولى، بل من حيث ينتقل منها الى غيرها.

قوله: «ولذلك يحوج المنطقى الى يراعى احوالاً من احوال المعانى المفردة ثمّ ينتقل منها الى مراعاة احوال التأليف».

و القضايا مفردات، ذكر احكامها التصورية اى الكلية في «ايساغوجي»، اى باب الكليات الخمس، و احوالها المادية اى الجزئية المتعلقة بالموادّ في «قاطيفورياس» و هو باب المنقولات العشر، و اجزاء الحجج و القضايا يذكر احوالها الكلية في «بارار ميناس» و هو باب القضايا و احوالها الجزئية فى اثناء مباحث صناعات الخمس.

**اقول:** التآليف صنفان؛ أول و ثان، و الأول يقع في الأقوال الشارحة و في القضايا، و أجزاءه مفردات يذكر أحوالها الصوريّة في ايساغوجي، و الماديّة في قاطيغور ياس، و الثاني يقع في الحجج، و أجزاءه قضايا هي مفردات بالقياس اليها، و مؤلفات بالقياس الي ما قبلها، و يذكر أحوالها الصوريّة في بارا ميناس، و يشمل عليه النهج الثالث و الرابع و الخامس من هذا الكتاب، و الماديّة في أثناء مباحث الصناعات الخمسة و يشتمل عليها النهج السادس.

### \* اشارة \*

«لأنّ بين اللفظ و المعنى علاقة ما».

**اقول:** للشئ وجوداً في الاعيان، و وجوداً في الازهان، و وجوداً في العبارة، و وجوداً في الكتابة، و الكتابة تدلّ على العبارة، و هي على المعنى الذهنيّ، و هما دالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع، و للذهنيّ على الخارجي دلالةً طبيعيّة لا تختلف أصلاً، فبين اللفظ و المعنى، علاقة غير طبيعيّة، فلذلك قال: «علاقة ما» لأنّ العلاقة الحقيقيّة هي التي بين المعنى و العين.

١ - قوله: «للشئ وجود»، مراتب الوجود اربع و لها دلالات ثلاث؛ دلالة الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذهني، و دلالته على الامر الخارجي، و فيها ثلاث دوال و هي الكتابة و العبارة و المعنى الذهني، و ثلاث مدلولات هي العبارة و المعنى الذهني و الامر الخارجي، و واحد دال غير مدلول و هو الكتابة، و مدلول غير دال و هو الامر الخارجي، و الباقيان دالان مدلولان، و في الدلالات دالتان؛ وضعيتان و هما دلالة الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذهني، أما في دلالة الكتابة فالدال وضعي، و المدلول ايضاً وضعي، و أما في دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي، فإنّ الدال و المدلول فيها بالطبع فلا اختلاف لها بالوضع، و بين اللفظ و المعنى علاقة غير طبيعيّة لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخة حتّى ان تعقل المعاني قلماً ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره ينجح ذهنه بالفاظ مستخيلة، فلهذا يختلف احوال المعاني، بحسب اختلاف الالفاظ، و اليه اشار بقوله الانتقالات الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية، م.

قوله : «و ربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى».

الانتقالات الذهنية، قد تكونُ بألفاظ ذهنيّةٍ و ذلك لرُسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان فلهذا السبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ الى توهم أمثالها في المعاني و يتغيّر المعاني بتغيّرها، و الأغلاط التي تعرّضُ بسبب الألفاظ، مثل ما يكون باشتراك الاسم، أمّا تسرى الى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنيّة أيضاً عليها.

قوله : «فلذلك يلزمُ المنطقيّ ايضاً أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك، غيرُ مقيدٍ بلغة قوم دون قوم».

أى: نظره في المعاني، أمّا يكون بالقصد الأوّل، و في الألفاظ بقصدتان، و نظره في الألفاظ من حيث ذلك، غيرُ مقيدٍ بلغة قوم دون آخر، هو معرفةُ حال أفرادها و تركيبها و اشتراكها و تشكيكها و سائر أحوالها في دلالاتها، كدخول السلب على الرّبط المقتضى للسلب و عكسه المقتضى للعدول، و كذلك دخولهُما على الجهة و دخول الجهة عليهما، و بالجملة سائر ما ذكر في شرائط التّفويض و المغالطات اللفظيّة.

قوله : «الآ في ما يقل».

يريد به ما يختصّ باللّغة التي يستعملها المنطقيّ و يتغيّر به حال المعنى فأنّه يلزمه أن ينتبّه و يُنبّه عليه، و ذلك كدلالة «لام» التّعريف، في لغة العرب، على استغراق الجنس و عموم الطّبيعة، و دلالة «أمّا» على مساواة حدّي القضيّة، و دلالة صيغة السلب الكليّ، على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه.

### \* اشارة \*

«و لانّ المجهول بازاء المعلوم».

الجهل البسيط يُقابل العلم، تقابل العدم و الملكة، و معه قد يستحصل العلم، و الجهل المركّب يقابلهُ تقابل الضدين و معه لا يمكن أن يستحصل العلم، و أراد بالمجهول ههنا

«الجهل البسيط»، وقسمه قسمةً مقابلته الى «التصوّر» و «التّصديق»، فإنّ الأعدام لا يتمايز إلا بالملكات، ولا ينقسم إلا بأقسامها.

قوله: «فكما أنّ الشّيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، و قد يعلم تصوّراً معه تصديق».

يُنْبَهُ على عدم العناد بين «التصوّر» و «التّصديق»، فإنّ أحدهما يستلزم الآخر، بل العناد بين عدم التّصديق، مع التّصوّر الّذى عبّر عنه بقوله: «ساذجاً» و بين وجوده معه، و أمّا قال: «بمعنى اسم المثلث» و لم يُقَلْ بمعنى المثلث، لأنّ التّصوّر قد يكون بحسب الاسم، و قد يكون بحسب الذات، و الأوّل قد يتعرّى عن التّصديق، الثّانى لا يتعرّى، لأنّه متأخّر عن العلم بهيئته المتصوّر، فلا يحسن التّمثيل به فى التّصوّر السّاذج.

قوله: «مثل علمنا أنّ كلّ مثلث فإنّ زواياه مساوية لثلاثين».

ذلك التّصديق يُبرهنُ عليه فى الشّكل الثّانى و الثّلاثين من المقالة الاولى من كتاب «الاصول» لأقليدس.

قوله: «كذلك الشّيء قد يجهل من طريق التّصوّر فلا يتصوّر معناه الى أن يتعرّف، مثل ذى الاسمين و المنفصل و غيرهما».

**اقول:** تعريفهما يحتاج الى مقدّمات هى هذه، نقول: لما كانت الأعداد أمّا تتألّف من الواحد<sup>١</sup> فالنسبة الّتى لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يُعدّ كلاً المُتتسبين أمّا

١ - قوله: «لما كانت الاعداد أمّا يتألّف من الواحد»، النسبة العددية، هى التّسبة الواقعة بين عددين، سواءً يعدهما عدداً و لا يعدهما أمّا الواحد و المقدارانِ أمّا متشاركان، ان قدرهما مقدار واحد و أمّا مُتبانان ان لم يقدرهما، و العدّ فى الاعداد و التّقدير فى المقادير هو الانطباق بمرّة او مرّاتٍ، و المقدارُ ان كان نسبته الى مقدار آخر نسبةً عدد الى عدد، يكونان مُتشاركين لأنّ كلّ عددين بعدهما شىء فآقله الواحد، فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين، فلا بدّ ان يكون هناك مقدارٌ كالواحد بالقياس الى العدد، يقدرهما فيكونان مُتشاركين، و كأنه قدم قوله: «لما

أحدهما أو ثالث - أعنى خ، ل - أقلّ منهما حتى الواحد، و هي النسب العددية، و المقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلاً أو السطوح، فلها أما نسبٌ عدديةٌ تقتضى تشاركها أو نسبٌ تخصّ بها و هي التي تكونُ بحيث لا يعدّ المنتسبين أحدهما و لا يعدّ شيء غيرهما و هي تقتضى تباينها فالنسب المقدرية الشاملة لهما أعمّ من العددية، و الخطّ المساوي لضلع المربع يحيط به و لذلك يُقال له: أنّه قوى عليه فإنّ المربع يتكوّن من ضرب ذلك الخطّ في نفسه و المنطق من المقادير ما يشارك مقداراً مفروضاً و الأسم ما يُباينه، فالخطّ المنطق في الطول ما يشارك خطأً آخر مفروضاً بنفسه و المنطق في القوة ما يشارك مربعاها و كلّ منطق في الطول، منطق في القوة و لا ينعكس، و اذا تقرّر هذا، فنقول: اذا فرض خطان متباينان في الطول و منطقتان في القوة كخطين يكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جزر الثلاثة - مثلاً - فانه يسمّى مجموعهما بذى الاسمين، و فضل أطولهما على الاصغر بالمنفصل و أحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب «الاصول».

قوله: «و قد يُجهل من جهة التصديق الى أن يتعلّم مثل كون القطر قوتاً على ضلعي القائمة التي يوترها».

الزاوية القائمة، هي كلّ واحدة من الحادتين المتساويتين على جنبتي خطّ مستقيم، يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة و يسمّى الخطان ضلغيهما، و يشبه الزاوية مع ضلعيها

كانت الاعداد انما يتالف من الواحد» الى قوله: هي النسب العددية لاجل هذا البيان»، و ان لم يكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان متباينين، و كلّ ذلك مبرهن عليه في المقالة العاشرة من «الاصول»، و انما قال: «بحيث لا يعدّهما المنتسبين احدهما»، مع ان المتعارف في المقادير التقدير، لانّ تقدير المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكمّ المنفصل لها فيكون المقدار بذلك الاعتبار عدداً يعدّه المقدر، و الخطّ المساوي لضلع المربع يحيط بالمربع، بمعنى أنّه و مثله محيطان به. و يقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان و المربع يتكون من ضرب الخطّ في نفسه و هو توهم الخطّ قائماً على نفسه متحرّكاً عليه حتى يرسم المربع، و باقى الفصل ظاهر، م.

بالقوس، و لذلك يسمّى كلّ خطّ ثالث متعرّض يتصلّ بهما «وترأ» بالقياس اليهما، و يسمّى أيضاً «قطراً» لأنّه ينصف السطح المتوازي الأضلاع الذي يوترها القطر، اى يساوى مربّعه مربّعيهما فانّ قوة الخطّ مربّعه الذي يُحيط به - كما مرّ - مثلاً اذا كان أحد الضّلعين أربعة و الآخر ثلاثة فالقطر يكون خمسة لأنّ مربّعه و هو خمسة و عشرون، يُساوى مجموع مربّعيهما و هما ستّة عشر و تسعة، و برهان ذلك مذکور فى الشّكل المعروف بـ«العروس» و هو السّابع و الاربعون من المقالة الاولى من «الاصول». و أنّما قال فى التّصوّر المجهول، الى أن يتعرّف، و فى التّصديق المجهول، الى أن يتعلّم، لأنّ «المعرفة» و «العلم» كما ينسبان الى الجُزئى و الكلّى، قد ينسبان الى المجرّد عن هذين الاعتبارين، و لذلك لا يُوصف الله تعالى بالعارف، و يوصف بالعالم، و قد ينسبان الى البسيط و المركّب، و لذلك يقال: «عرفتُ الله»<sup>١</sup> و لا يقال: «علمته»، فلهذا الاعتبار الأخير، خصّ التّصوّر لبساطته بالقياس الى التّصديق بالتعرّف، و خصّ التّصديق لتركّبه بالتعلّم.

قوله: «فالسّلوک الطّلبىّ منّا فى العلوم و نحوها امّا أن يتّجه الى تصوّر يستحصل، و امّا أن يتّجه الى تصديق يستحصل، و قد جرت العادة بأن يسمّى الشّئء الموصول الى التّصوّر المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حدّ و منه رسم». **اقول:** يعنى بقوله: «و نحوها» ما عدا التّصوّر التّامّ و اليقين<sup>٢</sup> من التّصوّرات النّاقصة و

١ - كما قال على «ع»: عرفتُ الله بفسخ العزائم.

٢ - قوله: «يعنى بقوله و نحوها ما عدا التّصوّر التّامّ و اليقين»، هذا يدلّ على أنّ العلم هى التّصوّرات التّامة و التّصديقات اليقينة، و فيه نظر، لأنّ المراد بها او كان المعنى الاعمّ تناولت نحوها و لو كان المعنى الاخصّ لم يتناول التّصوّرات التّامة، و القول الشّارح: منه حدّ، و منه رسم، و نحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود و نسبته الى حاسد الذوق نسبة اللّون الى البصر، و غيرها كتبديل اللفظ الخفى بالواضح، و الحدّ فى اللغة المنع و كل طرف حدّ لآته يمنع من دخول الخارج و خروج الداخل، فسمّى الصّناعى به لآته مركّب من الذاتيات و هى مانعة عن دخول الخارج و خروج الدّاخل فانّ العرضيات أنّما تعرّض بعد تقوم الماهية بالذاتيات، فلا تأثير لها

الظنون، واعلم أنّ «الحدّ» يتألف من الذاتيات، و«الرّسم» من العرضيات، والحدّ فى اللّغة «المنع»<sup>١</sup>، ويقال للحاجز بين الشئين «حدّ»، وحدّ الشىء طرفه<sup>٢</sup>، وأنما سمى الطرف «حدّاً» لأنّه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل، والرّسم هو «الأثر»<sup>٣</sup>، الذاتيات هى امور داخلية وتدلّ على شىء هى ماهيته، والعرضيات خارجة وتدلّ على شىء هى ماهيته، والعرضيات خارجة وتدلّ على شىء هى و عوارضه، فسمى التعريف بتلك، «حدّاً» وبهذه رسماً.

قوله: «و نحوه...»

يريد به ما دون الرّسم الأمثلة وغيرها.

قوله: «و أن يسمّى الشىء الموصل الى التصديق المطلوب حجة، فمنها قياس ومنها

فى المنع، وايضاً الذاتيات دالّة على الذات المانعة عن الدخول والخروج، بخلاف الرّسم فأنه مركّب من العرضيات الدالّة على الآثار، فهى لا يكون أأ رسماً، ولا شك أنّ المطالب المجهولة لا يحصل بمجرد حصول المبادئ بل لأبد معها من ملاحظة ترتيب و هيئة، فأنه قد يعلم ان البكر لا تحبل و أنّ هنداً - مثلاً - بكر و يظنّ عظيمة البطن حبلى، و هذا الظنّ أنما وقع الغلط، و فى تقديم الكبرى فى العبارة تنبيه على أنّ الترتيب غير ملحوظ، ولما كان نظر المنطقى يتعلّق بتحصيل المجهولات و لم يكن ذلك أأ بحصول المبادئ الترتيب لاجرم تعلق نظر المنطقى بالامور المناسبة لمطلوبه مطلقاً بمطلوب تصويرى أو تصديقى و يكفيه تأديتها الى المطلوب، فقد صرح الشيخ فى هذا الفصل، أنّ الفكر لجزئيه يحتاج الى المنطق، أما احتياج الحركة الاولى اليه فحيث ذكر فى عبارة اجمالية، أنّ المنطقى ناظر فى الامور المتقدّمة المناسبة و حيث ذكر فى عبارة تفصيلية، أنّ قصارى امره ان يعرف مبادئ القول الشارح و الحجّة، و أما احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالى و فى كيفية تأديتها بالطلب الى المطلوب و فيما يتلو كلامه الثانى تأليفه حدّاً كان او غيره و كيفية تأليف الحجّة قياساً كان او غيره و ذلك يؤيد ما قلناه من أنّ المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين، م.



استقراء».

**اقول:** القياسُ تقدير الشئ على مثال شئٍ آخر، يقال: قاس القذة بالقذة، القايِسُ يقيس الجزئي بالكلّي في الحكم الثابت للكلّي. و الاستقراء، قصد القرى قريةً فقريّةً يقال: استقرتُ البلاد، اذا تبعتها تخرج من أرضٍ الى أرضٍ<sup>١</sup>، و المستقرى يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصّل الكلّي.

قوله: «و نحوه...»

يريدُ به التمثيل و يُسميه الفقهاء قياساً لأنه الحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم.

قوله: «و منها يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى دركٍ مطلوبٍ مجهولٍ الا من قبل حاصل معلوم».

يُريد بالحاصل المعلوم، مبادئ ذلك المطلوب التى مرّ ذكرها.

قوله: «و لا سبيلٍ ايضاً الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفتن للجهة التى لاجلها صار مؤدياً الى المطلوب».

**اقول:** يُريد بالتفتن ملاحظة الترتيب و الهيئة المذكورين، لأن حصول المبادئ و حدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم، و ايضاً فربما الانسان أن البكر لا تحبل و أن هندا - مثلاً - بكر ثم يراها عظيم البطن فيظنها حبلى، و ذلك لعدم الترتيب و الهيئة فى علميه، و عليه يقاس فى التصور.

### \* اشارة \*

«فالمنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة لمطالبه»

**اقول:** لا يُريد بذلك، المطالبُ الجزئىة التى مع المواد كحدوث العالم، بل المطالب الكلية التصورية أو التصديقية المجردة عن المواد، حقيقياً كانت أو غير حقيقياً، و الامور

المتقدّمة هي مبادئها المناسبة لها على الوجه الكلّي القانوني ايضاً.

قوله : «و في كيفية تأديها بالطّالب الى المطلوب المجهول، فقصارى أمر المنطقي اذن أن يعرف مبادئ القول الشّارح وكيفية تأليفه، حدّاً كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحجّة وكيفية تأليفها، قياساً كان أو غيره».

أى: في حال مناسبتها والتّفطن المذكور، وبالجملة فقد صرّح في هذا الفصل اذ ذكر أنّ المنطقيّ ناظرٌ في الامور المتقدّمة المناسبة وأنّ قصارى أمره أن يعرف مبادئ القول الشّارح والحجّة، بالأحتياج الى المنطق في الحركّة الاولى من حركتي؛ الفكر وفي ما يتلوها من باقي كلامه بالأحتياج اليه في الحركة الثانية، وذلك يؤكّد ما قلناه أولاً.

قوله : «و أوّل ما يفتح به منه فاتماً يفتح من الأشياء المُتّردّة التي يتألّف منها الحدّ و القياس و ما يجري مجريهما، فلنفتح الآن».

**القول:** يُريد به ما تبين في كتاب «ايساغوجي».

قوله : و لنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى».

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأوّل من المنطق، لانحلال المقصود اليه آخر الأمر.

### \* اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى \*

«اللفظ يدلّ على المعنى اما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى و بازائه، مثل دلالة المثلث على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع و اما على سبيل التّضمّن بأن يكون المعنى جزءً من المعنى الذي يطابقه، مثل دلالة المثلث على الشّكل، فانه يدلّ على الشّكل لا على أنه اسم الشّكل، بل على أنه اسم لمعنى جزئهُ الشّكل، و اما على سبيل الاستتباع و الالتزام، بأن يكون اللفظ دالّاً بالمطابقة على معنى و يكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجيّ لا كالجزم منه بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السّفوف على الحايط و الانسان على قابل صنعة الكتابة».

**اقول:** دلالة «المطابقة» وضعيّة<sup>١</sup> صرفة، و دلالتا: «التضمّن» و «الالتزام» بالاشتراك

١ - قوله: «دلالة المطابقة وضعيّة»، دلالة المطابقة بمجرد الوضع و دلالة التضمّن، الالتزام بمشاركة من العقل و الوضع اما أنّهما بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعاً بازاء الكلّ و الملزوم، لم يكن دالاً على الجزء من حيث أنّه جزء، و لا على اللازم من حيث أنّه لازم، و اما أنّهما بحسب العقل فلان الكلّ و الملزوم اذا كان مفهوماً من اللفظ يحكم العقل بانّ الجزء و اللازم الذّهني يكونان مفهومين من اللفظ بحكم، او لانّ العقل ينتقل من المدلول المطبقي، الى المدلول الضمّني او الالتزامي، و يُشترط في تحقّق دلالة التضمّنية و الدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازمه، فأنّه لو كان كذلك لم يكن دلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازمه، فأنّه لو كان كذلك لم يكن دلالة على الجزء و اللازم الّا بالمطابقة لانّ المطابقة اقوى من التضمّن و الالتزام، و اللفظ اذا دلّ باقوى الدلالتين لا يدلّ باضعفهما، بل دلالة التضمّن و الالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء او اللازم، و هو المراد من قوله: «من احدهما» الى الآخر و يُمكن ان يكون هذا اشارة الى الدلالة على ما ادّعه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء او اللازم، ليست تضميناً التزامياً لانّ التضمّن و الالتزام، انما هما بمشاركة من التعقل و تلك الدلالة بمجرد الوضع، و فيه نظر من وجهين، الاول انّ الاسم المشترك اذا اطلق و أُريد الكلّ و الملزوم، فلا شكّ أنّه يُفهم الجزء و اللازم فلا يخلو ما ان يكون فيهما بطريق المطابقة او بطريق التضمّن او الالتزام، و الاول يُنافي ما سيأتي من انّ دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقّق اذا أُريد المعنى منه، و الثاني يُبطل هذا الكلام، الثاني لو كان دلالة التضمّن و الالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التضمّن و الالتزام متاخراً في العقل، و ليس كذلك اما في التضمّن فطلقاً، لانّ تعقل الجزء اقدم من تعقل الكلّ بالضرورة، و اما في الالتزام ففي الاعدام ضرورة تقدّم تعقل الملكات على تعقلها. قوله: «و هذا بعينه يقدح في المطابقة»، اي: اختلاف الاشخاص في اللوازم البيّنة لو كان موجّباً لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يعلمه واحد و يجهله آخر و بان يضعه بمعنى آخر، موجّباً لهجر المطابقة. فان قيل: الاختلاف عند العلم بالوضع، فنقول: لا اختلاف ايضاً عند اشتراكهما في اللزوم المبيّن و الحقّ انّ الالتزام في جواب «ما هو» و ما يجري مجراه من الحدود التامة، لا يجوز ان يعتبر على ما سيأتي، و انما قال: «و ما يجري مجراه من الحدود التامة و ان كانت مقولة في جواب ما هو» لانّ الحدّ من حيث هو ليس مقولاً في جواب «ما هو» ضرورة المغايرة بين المعرفّ و المعرفّ، نعم أنّه مقول في جواب «ما هو» باعتبار أنّه نفس ماهية الحدود.

على المعنى و على جزئه، كالممكن على العامّ و الخاص، أو عليه و على لازمه، كالشمس على الجرم و النور، بل يكون بانتقال عقليّ عن أحدهما الى الآخر.

قوله: في الالتزام: «مثل دلالة لفظ السقف على الحائط و الانسان على قابل صنعة الكتابة» ذكر له مثالين: أحدهما لازم لا يحمل على ملزومه، و الثاني لازم يحمل، و أمّا قال: «قابل صنعة الكتابة» و لم يقل الكاتب، لأنّ الأوّل يلزم الانسان، و الثاني لا يلزم. - و ذهب الفاضل الشارح الى أنّ الالتزام مهجور في العلوم، و استدللّ عليه بأنّ الدلالة على جميع اللوازم محالّة، اذ هي غير متناهية، و على البين منها باطله، لأنّ البين عند شخص ربّما لا يكون بيناً عند آخر، فلا يصلح لأن يعول عليه.

**اقول:** و هذا بعينه يقدح في المطابقة ايضاً، لأنّ الوضع بالقياس الى الوضع بالقياس الى الأشخاص مختلف، و الحقّ فيه أنّ الالتزام في جواب «ما هو» و ما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز أن يستعمل على ما يجيء بيانه، و أمّا في سائر المواضع فقد يعتبر، و لو لا اعتباره لم يستعمل في الحدود و الرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس، اذ هي لا تدلّ على ماهيات المحدودات إلّا بالالتزام كما يتبين.

### إشارة الى المحمول

«اذ قلنا أنّ الشكّل محمولٌ على المثلث، فليس معناه أنّ حقيقة المثلث هي حقيقة الشكّل و لكن معناه أنّ الشئ الذي يُقال له مثلث فهو بعينه يُقال له أنّه شكّل، سواء كان في نفسه معنى ثالثاً أو كان في نفسه أحدهما».

**اقول:** هذا البحث يُورد بعد مباحث الألفاظ و لعلّ الشيخ أوردّه ههنا ليعرّف أنّ اطلاق الاسم على المعنى، ليس بحمل، و الحمل الذي بيّنه في هذا الفصل، هو حملٌ هو هو المسمّى بـ«حمل المواطة»، و معناه كما قال: أنّ الشئ الذي يُقال له المثلث، هو بعينه

و اما قوله: «و لو لا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة و الرسوم» فليس بشيء، اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فإنّ الحادّ بالحدّ الناقص لم يرد به ماهية الحدود و لا الراسم ماهية المرسوم و أمّا لكان حدّين تأمّين بل لم يُريدا بهما او بمفهوميهما المطابقين و هو ظاهر، م.

يُقال له أنه شكلٌ، سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنىً ثالثاً مغايراً للمثلث و الشكل، أو كان في نفسه هو المثلث بعينه أو الشكل بعينه، فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجهٍ، وتغايرهما من وجهٍ، وما به الاتحاد، غير ما به التغاير، فما به الاتحاد، شيء واحدٌ وهو الذي عبّر عنه الشيخ بالشيء، وما به التغاير قد يُمكن أن يكون شيئين مُتغايرين يُضاف كُل واحدٍ منهما الى ما به الاتحاد، كالتطوق والصَّحك المُضافين الى الانسان اللذين يعبّر عنهما بالصَّحك والنَّاطق، وحينئذٍ ان جعلنا موضوعاً ومحمولاً، كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما، وذلك معنى قوله: «كان في نفسه معنى ثالثاً» وقد يُمكن أن يكون شيئاً واحداً يُضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المُضاف الى الشكل اللذي يعبّر عن المجموع بالمثلث، وحينئذٍ ان جعل ذلك للمجموع موضوعاً، كان المحمُول ما به الاتحاد وحده مجرداً عمّا به التغاير، كما يقال: ان المثلث شكل، و ان جعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتحاد وحده، كما يقال - مثلاً -: ان الشكل مثلثٌ، وذلك معنى قوله: «أو كان في نفسه أحدهما» ونوع آخر من الحمل، يسمّى «حمل الاشتقاق» وهو حمل «ذو هو»، كالبياض على الجسم، والمحمول بذلك الحمل، لا يُحمل على الموضوع وحده بالمواطاة، بل يُحمل مع لفظ ذو، كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتق منه اسم كالأبيض فيُحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: الجسمُ أبيض، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل.

### \* إشارة الى اللفظ المفرد و المركب \*

«اعلم أن اللفظ يكون مفرداً وقد يكون مركباً، واللفظ المفرد هو اللذي لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلا حين هو جزءه، مثل تسميتك انساناً بعبدالله، فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريد بقولك عبداً شيئاً أصلاً، فكيف اذا سمّيته بعبسى؟ بلى! في موضع آخر، قد تقول: عبدالله و تُعنى بعدد شيئاً و حينئذٍ عبدالله نعتٌ له، لا اسماً و هو مركبٌ، لا مفرد. و المركب هو ما يُخالف المفرد، و يسمّى قولاً، فمنه قولٌ تامٌ و هو اللذي كل جزءٍ منه لفظٌ تامٌ الدلالة؛ اسم أو فعل و هو اللذي يسمّيه المنطقيون «كلمة» و هو اللذي يدلُّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمانٍ معيّن من الثلاثة، و ذلك مثل قولك: حيوان ناطق. و منه قولٌ ناقص، مثل قولك: في الدار و قولك: لا انسان، فان الجزء من أمثال هذين، يُراد به الدلالة ألا أن أحد الجزئين أداة

لا يتم مفهومها الا بقربنة مثل «لا» و«في»، فان القائل زيد لا و زيد في لا يكون، قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار، ولا انسان، لان «في» و«لا» أداتان ليستا كالاسماء والافعال.

**اقول:** قيل في التعليم الأول: ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً. واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله و أمثاله اذا جعل علماً لشخص، فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما، ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزئه على جزء معناه، وأدى ذلك الى أن ثلث القسمة بعض من جاء بعده، وجعل اللفظ اما أن لا يدل جزؤه على شيء أصلاً وهو «المفرد»، أو يدل على شيء غير جزء معناه وهو «المركب»، أو على جزء معناه وهو «المؤلف» والسبب في ذلك سوء الفهم، وقلة الاعتبار لما ينبغي أن يفهم ويعتبر، وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة<sup>١</sup>، كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويُرَاد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال له انه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ، وان كان ذلك اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى، أو بارادة أخرى يصلح أن يدل به عليه، فلا يقال له: انه دال عليه.

و اذا ثبت هذا، فنقول: اللفظ الذي لا يُرَاد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يخلو من أن

١ - قوله: «و ذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة» أي لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعيّة، كانت موقوفة على ارادة المتلفظ، وذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع، اذ الغرض من الوضع تأدية ما في الضمير وذلك يتوقف على ارادة الالفاظ، فما لم يرد المعنى من اللفظ، لم يكن له دلالة عليه وهذا ممنوع، فان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء في أن من علم وضع لفظ فكلمًا يتخيّل ذلك اللفظ يتعلّق معناه بالضرورة، سواء كان مراداً أو لا، فكأنه لم يفرق بين استعمال اللفظ و دلالته، فلاستعمال هو اطلاق اللفظ و ارادة المعنى، و أما دلالته فلا تعلق له بالارادة أصلاً و اذا ثبت أن دلالة المطابقة متعلقة بالارادة فصار الرّسْم من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن دالاً أصلاً، وان أُريد به معنى آخر لم يكن دالاً على ذلك يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء من المعاني، فقد رجع الرّسْم الى معنى واحد، الا أن يقال الحيثيّة مرادة على ما صرح به في «الشفاء»، في تعريف الجنس، م.

يراد بجُزئِهِ دلالةٌ على شيءٍ آخر أو لا يُراد، وعلى التَّقدير الأوَّل، لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءً من اللَّفظ الأوَّل، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالّاً على معنى آخر بارادة أُخرى، وليس كلامنا فيه. فاذن لا يكون لجزء اللَّفظ الدالّ من حيث هو، جزء دلالة أصلاً، وذلك هو التَّقدير الثاني بعينه. فحصل من ذلك: أنّ اللَّفظ الذي لا يُراد بجُزئِهِ دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيءٍ أصلاً فاذناً الرّسمان، أعنى: القديم والمُحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عمومٍ وخصوصٍ، ولو تأملَ متأملاً وانصف من نفسه، لا يجدُ بين لفظ «عبد» من عباده إذا كان علماً وبين لفظ «ان» من «انسان» تفاوتاً في المعنى، فإن كليهما يصلحان لأن يدلّ بهما في حالٍ آخر على شيءٍ، وأما كون الأوَّل منقولاً من نعتِ الثاني غير منقول، فأمرٌ يرجعُ الى حال الألفاظ، ولا يتغيّر بهما أحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك أن الرّسم المنقول من التّعليم الأوَّل صحيحٌ، وأنّ المفرد في المعنى شيءٌ واحدٌ وكذلك ما يقابله هو المسمّى «مركباً» أو «مؤلفاً».

و نرجعُ الى تتبّع ألفاظ الكتاب، فنقول: قال الشيخ «المفردُ هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالةٌ أصلاً» زاد في الرّسم القديم، ذكرُ الارادة، تنبيهاً على أنّ المرجع في دلالة اللَّفظ هو ارادة المتلفّظ. وقال: «حين هو جزؤه»، ليعلم أنّ الجزء من حيث هو، جزءٌ لا يدلّ على شيءٍ آخر، فإن دلّ بارادةٍ أُخرى على شيءٍ آخر، لا يكون من حيث هو جزؤه، ولا ينافى ما قصدناه و جعلَ مقابل المفرد «مركباً»، فإنّ الفرق بين المؤلّف والمركّب - على الاصطلاح الجديد - لا فائدة له في هذا العلم.

قوله: «فمنه قول تامّ وهو الذي كلّ جزءٍ منه لفظٌ تامّ الدلالة؛ اسم أو فعل».

**اقول:** الأَقوالُ ينحلُّ الى ثلاثة أشياء: أسماء وأفعال وحروف. وتشتكّ في أربعة اشياء وهي كونها ألفاظاً مفردة دالّة على المعاني بالوضع والتواطؤ؛ فإنّ المعنى الجامع لهذه الأربعة، جنسها وتفتقر أولاً بفصلين؛ هما دلالتهما في نفسها، أو في غيرها، وذلك لأنّه كما أنّ من الموجودات قائماً بنفسه هو «الجوهر»، وقائماً بغيره هو «العرض»، ومن

المعقولات معقولاً بنفسه هو «الذات»، و معقولاً بغيره هو «الصفة»، كذلك من الألفاظ ما هو دالٌّ في نفسه، و دالٌّ في غيره، و الأخير هو الحرف و هو الأداة، و الأولُ جنس يقسمه فعلان آخران: هما التعلُّق بزمانٍ معيَّن من الأزمنة الثلاثة، و التجرُّد عن ذلك، و الأخير هو الاسم.

و الأول هو الفعل، و يسميه المنطقيون «كلمة». و الفعلُ عند النَّحاة أعمُّ منه عند المنطقيين، فإنهم يسمون الكلمات المؤلَّفة مع الضَّمائر كقولنا امشى ايضاً فعلاً، ففصولُ

١ - قوله: «فإنهم يسمون الكلمات المؤلَّفة مع الضَّمائر كقولك امشى ايضاً فعلاً»، لو أراد به أن النَّحاة يسمون المجموع من لفظ «امشى» و الضمير المستتر فيه فعلاً على ما هو الظاهر من كلامه، فلذلك ليس كذلك، فإن الضمير عندهم فاعلٌ، و امشى فعلٌ، و مجموع الفعل و الفاعل، لا يكون فعلاً، و لو أراد أنهم يسمون لفظ «امشى» فعلاً، فهو عند المنطقيين ايضاً كلمة، فلا عموم و لا خصوص. و الجوابُ أن المراد مجرد لفظ «امشى» و هو مركَّب عند المنطقيين، لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل.

- فان قلت: قول الشيخ أو فعل و هو الذى يسميه المنطقيون «كلمة»، مشعرٌ بأن كل ما يسميه أهل العربية فعلاً فهو عند المنطقيين كلمة و ذلك ينافى العموم و الخصوص.

- فنقول: أنه جعل الفعل المفرد الذى لم يلتزم منه كلمة، لا كلَّ فعل و تلك الافعال مركَّبات. و حدَّ الفعل الذى أورده الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات أما أولاً فلخلوُّه عن الفصل الذى يميزه عن الحرف، و أما ثانياً فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر و الاسماء المتصلة بالافعال، فإنها دالة على معانٍ موجودة في زمانٍ معيَّن من الازمنة الثلاثة، اللهم الا المتصلة بالافعال، فإنها دالة على معانٍ الدلالة مراد في الحدِّ، لذكره بعد تقسيم اللفظ التام للدلالة على الاسم و الفعل. و المراد بالزَّمان المعيَّن، الزَّمان الذى يعينه باعتبار حصول المعنى فيه، فأدَّا حصل المعنى فى زمان، تعيَّن ذلك الزَّمان لا بحسب الامر فى نفسه، بل بالنسبة الى المخاطب. فان تعلَّق المعنى بالفاعل فى زمانٍ معيَّن، لا يراد صيغة مخصوصة، و الصيغة مخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب، فيكون تعلَّق المعنى معيناً للزمان بالنسبة اليه. فاندفع النَّقض الاول لارادة استقلال الدلالة، و الثانى لأنه لما كان تعلَّق ذلك المعنى بالفاعل يعيَّن الزَّمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزَّمان المعيَّن، و المصادرُ و الاسماء المتصلة بالافعال لا يدلُّ على الزَّمان المعيَّن و هو المراد بقوله: «فى الحدِّ التام يعينه ذلك التعلُّق أى يعيَّن ذلك الزَّمان تعلَّق المعنى



بالمفاعل، بالقياس الى المخاطب. فلو قال: المراد بالزّمان المعين بالنسبة الى المخاطب. كفى في دفع التّفصّل، اذّا الزمان أنّما يعين بالنسبة اليه اذا دلّ عليه اللفظ، على أنّ هذه التّعسفات غير محتاج إليها، لما مرّ من أنّ الحيثيّة في مثل هذه التّعريفات مرادة؛ فمعنى الكلام أنّ الفعل ما دلّ على معنى موجود لشيء ما في زمان معيّن من حيث أنّه موجود لشيء في زمان معين، من حيث أنّه موجود له في الزّمان المعين، فدلالته على الامور الثلاثة معتبرة في هذا التّعريف، فلا تقص. و لما كانت الاداة لا تدلّ الّا على معنى في غيره، احتاجت في الدلالة الى غير يتقوّم مدلولها به و هو القرينة، فالقرينة ليس كلّ ما انضمّ الى الاداة؛ من الاسم و الفعل، بل ما يظهر معناه فيه، كـ«من» مثلاً، فإنّ قرينته مثل البصرة، لأنّ «من» للابتداء، و معنى الابتداء، لا يظهر و لا يحصل الّا في المبتداء. فاذا قلت: من البصرة تمتّ دلالته على الابتداء، أمّا لو قلت: سرتُ من لم يحصل معناه و هكذا «لا» و «في»، اذا كانا موضوعين للسلب و الظرفية، لا يظهر معناه الّا في المسلوب و المظروف، فاذا قيل: «في الدار و لا انسان» تمتّ دلالتها على معينهما، و لو قلت: «زيد في أو لا»، لم يحصل لهما معنى، هذا كلام الشيخ، حيث قال: «فانّ القائل زيد لا أو زيد في لا يكون قد دلّ على كمال ما يدلّ عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان» و قوله: «في مثله معلق بلا يكون أو يدلّ» أي القائل زيد، لا لم يكن في هذا التركيب قد دلّ أو في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا، فإنّ زيداً ليس بقرينة لا. نعم، لو قال «لا انسان»، فقد دلّ على مدلوله، على أنّه لو حذف قوله في مثله كان الكلام مستقيماً ظاهر الدلالة على المراد، و يمكن أن يقال «في» بمعنى «الباء» أي القائل زيد لا، لا يدلّ بمثل هذا التركيب على كمال معناه و حينئذٍ يصير معنى الكلام أوضح. و الشارح لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين، و كأنّه توهم أنّ في مثله يتعلّق بكمال ما يدلّ عليه حتّى علق في مثلها به في الموضعين، و هو زائد، لا يرجع الى طائل، اذ يكفي أنّ الاداة اذا اقترنت بالقرينة، يدلّ على كمال مدلولها، و ان تجرّدت عنها لم يدلّ على كمالها مدلولها، و ان اقترنت بغيرها، و غاية توجيهه أن يقال قوله مثلها او لا، يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً، حتّى يكون تقديراً للكلام و الاداة المقارنة للقرينة يدلّ في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها. و أمّا قوله: «مثلها ثانياً» فيمكن أن يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً حتّى يكون الكلام و الفاقد آياها و ان اقترنت بغيرها لا يكون يدلّ في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها و يمكن أن يتعلّق بيد «ل» المذكور ثانياً حتّى يكون التقدير أنّ الفاقد آياها و ان اقترنت بغيرها لا يدلّ على ما يدلّ عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ «المثل» في هذه

الفعل ملكات، و فصول الاسم و الحرف أعدامها، و الأعدام تُعرَفُ بالملكات، و لا ينعكس، فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حدّ الفعل، اذ هو يتناول حدّيهما بالقوّة، فقال في حدّه:

«هو الذي يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمان معيّن من الأزمنة

الثلاثة».

و الفعل لا ينفكُّ بعد الامور الخمسة أعني: الأربعة المشتركة، و الاستقلال في الدلالة المشترك بينه و بين الاسم، عن شيئين: أحدهما كونُ معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به، و ذلك الغير هو الفاعل، و هو قد يكون معيّنًا و قد لا يكون، لكن وجود التّعين و عدمه لا يتعلّق بالفعل نفسه، فهو في نفسه أمّا يقتضى الاحتياج الى غير، لا بعينه لا الى غير، بشرط أن يكون لا بعينه؛ فإنّ بينهما فرقاً كثيراً. و هو المراد من قوله: «موجود لشيء غير معيّن».

و قد يُشاركُ الأسماء المتّصلة بالأفعال، كالفاعل و المفعول و الصّفة في هذا. و الثّاني حصوله في زمان معيّن، فإنّ من الأسماء ما يدلّ على نفس الزّمان كالوقت، و منها ما يدلّ على ما جزؤه الزّمان كالصّبح، و منها ما يدلّ على معنى أمّا يحصلُ في زمانٍ لا بعينه كجميع الأسماء المتّصلة بالأفعال و جميعها مجردة عن الزّمان المعيّن الذي يحصل فيه المعنى؛ أمّا ما تعيّن زمانه، بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل، لا غير، و هو المراد من قوله: «زمان معيّن من الثلاثة». و الحدّ الذي أوردّه الشيخ ناقصٌ غير متناول لجميع الذاتيات، لا سيّما الفصل الذي يميّزه عن الحرف ألا بالتزام، و الحدّ للفعل التام أن يقال: الفعل، لفظٌ مفردٌ يدلّ بالوضع على معنى مستقلّ بنفسه، و يتعلّق بشيءٍ لا بعينه في زمانٍ من الأزمنة الثلاثة يعيّن ذلك التعلّق؛ فالأفعال الناقصة ما ينقُصُ فيها الدّلالة على نفس

التّوجهات، كلّها زائدٌ حشو، بخلاف لفظ «مثل» في عبارة الشيخ. و أمّا قيّد المدلول بالكمال، لأنّه اذا قيل: «زيد لا»، أو «في»، يُفهم من «لا» السلب، و من «في» الظرفية ألاّ أنّهما ليسا كمال مدلولهما فإنّ «لا» ليس بموضوعٍ لمطلق السلب، بل لسلب الشّيء كلائسان، و فى ليس بموضوعٍ لمجرد الظرفيّة مثل الدّار فما لم ينضمّ معهما القرينة لم يتأد كمال مدلولهما و ان جاز تأدّى بعض.

المعنى، فيحتاج الى جزءٍ، يدلُّ عليه، كقولنا: كان زيدٌ قائماً، وهى التى يسميها المنطقيون كلمات وجودية.

وقد ظنَّ بعضهم: أنَّ الفعل البسيط، أعنى المجرد عن الاسم، الذى يُسميه المنطقيون «كلمة»، لا يوجدُ فى لغة العرب، لاشتغال أكثر الأفعال على الضامير، وهو ظنُّ فاسدٌ، يتحقَّقه النُّحاة؛ فإنَّ قولنا: قام فى زيدٌ، خالٍ عن الضمير، وان كان مُشتملاً على ضميرٍ فى عكسه، والكلمة فى لغة اليونانيين، كانت تدلُّ بانفرداها على وقوعها فى الحال وتسمى قائمةً، ثمَّ تصرفُ الى الماضى أو المستقبل بأدواتٍ لذلك يقترن بها.

وظهر من حدِّ الفعل، أنَّ الاسم، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ مستقلُّ بنفسه، ولا يقتضى وقوعه فى زمانٍ يتعيَّن بحسبه. والحرف لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ فى غيره. والتأليف التثانئى بين هذه الثلاثة يُمكنُ على ستةٍ أوجهٍ، اثنانٍ منها تامان بحسب النحو وهو ما يتألف من اسمين أو من اسمٍ وفعلٍ، يسند أحدهما الى الآخر كقولنا: «زيد قائم» و«قام زيد». وقول الشيخ: أنَّ القول التامُّ وهو الذى كلَّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة اسمٌ أو فعلٌ، يوهم أنَّ التامَّ منها ثلاثة، لكنَّ التأليف من فعلين غير ممكنٍ لاحتياج كلِّ واحدٍ منهما الى الاسم، فيرجعُ التامُّ الى القسمين المذكورين، إلَّا أنَّ قوله فى المثال: «حيوانٌ ناطقٌ»، تدلُّ على أنَّ المؤلف من الموصوف والصفة، يُعدُّ فى الأقوال التامة، وحينئذٍ يكون ما ذهب اليه النُّحاة أخصَّ، لكنَّه أسدٌ، لأنَّ التامَّ عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع.

قوله فى القول الناقص: «إلَّا أنَّ احد الجزئين أداة لا يتمُّ مفهومها إلا بقربنة»، لمَّا كانت الأداة لا تدلُّ إلَّا على معنىٍ فى غيره، احتاجت فى الدلالة الى غير يتقومُ مدلولها به، وهو المرادُ بالقربنة، فالأداة المُقارَنة لها، تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها كقولنا «لا انسان»، والفائدة أيَّها وان اقترنت بغيرها لا تكون تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها، كقولنا: «زيد لا»، والأوَّلُ تأليفٌ ناقصٌ لأنَّها فى قوَّةٍ مفرد، والثانى ليس بتأليفٍ إلَّا بعد الانضياف الى القربنة.

### \* إشارة الى اللفظ الجزئى واللفظ الكلى \*

«اللفظ قد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً و الجزئى هو الذى نفس تصوّر معناه، يمنع وقوع الشَّرْكة فيه مثل المصوَّر من زيد، و اذا كان الجزئى كذلك، فيجبُ أن يكون الكلى

ما يقابله، و هو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، فان امتنع، امتنع بسبب من خارج مفهومه، فبعضه يكون مشتركاً فيه بالقوة و الامكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثنى عشرة قاعدة محتمسات، و بعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل، و لا بالقوة و الامكان، بسبب غير نفس مفهومه، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمسٍ أخرى. مثال الجزئى زيد، و هذه الكرة المحيطة بتلك، و هذه الشمس، مثال الكلّى الانسان و الكرة المحيطة بها مطلقه، و الشمس».

**اقول:** الجزئى الذى رسمه، هو الحقيقى<sup>١</sup> و الاضافى هو كلّ أخصّ يقع تحت اعمّ، و لو

١ - قوله: «الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى»، كما أنّ الجزئى مقول بالاشتراك على معنيين يُسمّى الاول منهما حقيقياً، و الثانى اضافياً، كذلك الكلّى، لانه مقابل له مقول أيضاً على معنيين أحدهما ما لا يمتنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة، و ثانيهما اعمّ الذى يكون تحته أخصّ، و هو المشترك بين كثيرين بالفعل، و المعنى الاول كلّى حقيقى و الثانى كلّى اضافى، و مناط الكلية الحقيقية، صلاحية المفهوم للشركة من حيث أنه متصوّر و ليس يعتبر فيها الشركة بالفعل لو امتنع الشركة فيه، امتنع بسبب من خارج.

- فان قلت: لم قدم تعريف الجزئى مع أن الكلّى مقصود بالذات فى نظر المنطقى.

- فنقول: فيه فائدتان، أحدهما أنّ من الناس من اعتبر فى الكلّى أن يكون مشتركاً بين كثيرين بالفعل، اما فى الخارج و فى العقل، و هو فاسد، و ذلك الترتيب فى الكتاب منبىء على فساده، فانه ليس يكفى فى كون الشئ جزئياً أن لا يكون مشتركاً بين كثيرين، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشركة و الكلّى مقابل للجزئى فهو ما لا يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشركة سواء كان مشتركاً بالفعل أو لا يكون، و الالتزام الواسطة بينهما، و لهذا قدم على رسم الكلّى رسم الجزئى، و لما ثبت هذا الترتيب بحسب الفعل، و جب أن يكون كذلك فى اللفظ، ثمّ انه قسم الكلّى الى ثلاثة اقسام، و بيانه: انّ الكلّى لما كان هو الذى نفس تصوّره لا يكون مانعاً عن وقوع الشركة، فلا يخلو اما أن يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج، أو لا يمتنع، و الى الاول أشار بقوله و بعضه ليس يقع لا بالفعل و لا بالقوة و لا بالامكان و الثانى اما أن يكون الشركة فيه بالفعل و اليه اشار بقوله: «و بعضه مشتركاً فيه بالقوة و الامكان» و قوم قسموه الى ستة اقسام و هو ظاهر، و فيما ذكره الشيخ كفاية، أى الاقسام الستة يمكن أن يعلم من قول الشيخ، لانّ كلّ قسم من الثلاثة يتناول قسمين من الاقسام الستة، فانّ الذى يمنع وقوع الشركة

كان كلياً بالمعنى الأوّل كالانسان تحت الحيوان و يقابلهما الكلى بمعنيين و قومٌ قسموا الكلى الى أقسام ستّة، بأن قالوا:

أما ان يوجد في كثيرين غير مُتناهية، او متناهية، أو في واحدٍ فقط، أو لا يوجد أصلاً، و الاخيران اما أن يمكن وجودهما في كثيرين أو لا يمكن بسبب غير المفهوم. و أمثلتها «الانسان»، و «الكواكب»، و «الشمس» - عند من يجوز نظيرها - و «الاله» و «الكرة» - المذكورة - و «شريك الباري». و فيما ذكره الشيخ كفايةً و ما في الكتاب ظاهرٌ.

### \* اشارة الى الذاتى و العرضى اللازم و المفارق \*

«قد يكون من المحمولات ذاتيةً و عرضيةً لازمةً مفارقةً، و لنبدأ بتعريف الذاتية: اعلم أنّ من المحمولات محمولاتٍ مقومةً لموضوعاتها، و لست أعنى بالمقوم، المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده، ككون الانسان مولوداً و مخلوقاً و محدثاً و كون السواد عرضياً، بل المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته، و يكون داخلياً في ماهيته جزءً منها، مثل الشكلية للمثلث، و الجسمية للانسان، و لهذا لا يفتقر في تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً، و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب الشكلية عنه و ان كان هذا فرقاً غير عام، بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة، بهذه الصفة، على ما سيتلى عليك و لكّنه في هذا الموضوع فرق».

**اقول:** كلُّ محمول، فهو كلى حقيقى<sup>١</sup> لأنّ الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى لا

فيه، يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله و ما لا يوجد منه فرداً أصلاً كشريكه، و الذى يُمكن وقوع الشركة و لكن لا يكون واقعاً بالفعل يتناول ما يوجد فردٍ مع امكان مثله، كالشمس عند من يجوز وجود مثلها، و ما لا يوجد كالكرة المذكورة، و الذى يوجد فيه الشركة بالفعل، يشمل ما يكون أفراده متناهية كالكواكب السبعة و ما يكون أفراده غير متناهية، كالانسان، م.

١ - قوله: «كل محمول فهو كل حقيقى»، لأنّ الجزئى الحقيقى، هو الهذية، و ظاهر أنّها لا

يحمل على غيره، وكلّ كلّى فهو محمولٌ بالطّبع على ما هو تحته، ورُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: «الجسم حيوان أو جماد».

وأراد الشيخ بالمحمولات ههنا، ماهى بالطّبع<sup>١</sup>، فهى اّمّا ذاتيّة لموضوعاتها، و اّمّا

يصدق على غيرها، بل الاشياء يصدق عليها، و اّمّا مثل قولنا: «هذا زيد» فلا نعى اّلا أنّ هذا مُسمّى يزيداً ومدلول هذا اللفظ أو ذات مشخّصه او غير ذلك من المفهومات الكلّية، و او عنينا يزيد الجزئى الحقيقى لم يكن هناك حمل اّلا فى اللفظ وذلك ظاهر بادنى تأمّل، و اّمّا قيّد الكلّى بالحقيقى، اذ ليس يجب ان يكون المحمول كلياً اضافياً، و الكلّى له اعتباران، اعتباراً بالقياس الى ما تحته، و بهذا الاعتبار يكون محمولاً عليه بالطّبع لانّ طبيعته، اى مفهومه تقتضى الحمل، اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين اّلا صدقه عليها و اعتباراً الى ما فوقه و بهذا الاعتبار لو صار محمولاً عليه، لم يكن محمولاً اّلا بالوضع، م.

١ - قوله: «و اراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هى بالطّبع»، اى: الكلّيات المقيسة الى ما تحتها لانّ القسمة فى الدّاتيه و العرضيه اّمّا هى بالقياس الى الجزئيات، فالكلّى بالقياس اليها اّمّا مقومٌ لها او متقومٌ بها و الاول و الدّاتى و الثّانى العرضى، و الدّاتى اّمّا يتألفُ منه الدّات و هو الدّاتى لانتسابه الى الدّات، و اّمّا نفس الماهية و هو ذاتى بالقياس الى الجزئيات المتّفقه بالحقيقه و تعريف الدّاتى لا يخلو عن عسرٍ ما، لانه لو عرفناه بما ليس بعرضى كان نفس الماهية ذاتياً و ورد عليه سؤال الجمهور و لو عرفناه بجزء الماهية وردّ عليه نفس الماهية لانه اولى بالدّاتيه من الجزء، لانّ الجزء لا يجوز ان يكسون ذاتياً لامتناع ان يكون محمولاً و فيه نظر، لانّ سؤال الجمهور مندفع اذ المراد بالدّاتى و المقوم ههنا، ليس هو الفوى، بل المفهوم الاصطلاحى، اعىنى ما ليس بعرضٍ و هو صادق على نفس الماهية، سلّمناه لكن، نفس الماهية ليست ذاتية لها، بل للجزئيات، كما صرّح به الشارح، فلا يلزم انتساب الشّى الى نفسه، لا يقال: اذا جعل الماهية ذاتية للجزئين، فان اريد بالجزئى الماهية مع التّشخص لم يكن نفس ماهيته بل جزئهُ و ان اريد الماهية فقط، عادّ السؤال لانّ تقول: اعتبار التّشخص مع الماهية، لا يجب ان يكون بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض، فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة للتّشخص، و الاولى ان يقال: المراد بعسر، تعريف الدّاتى ان تُعرف الدّات من العرضى عسر، فان هناك محمولات كلٌ منها صادق على الشّى بهو هو، فيكون بعضها ذاتياً و بعضها عرضياً على مسافة بعيدة من التّعقل، و لذلك عقب ذلك بذكر خواص ينتفع بها فى التّمييز و هى ثلاثة التّقدّم

عرضية، وقد يُستعمل الذاتى بمعنى آخر، كما يجيء ذكره فيخصص هذا باسم «المقوم» و هو ما يتألف منه الذات، فيكون ذاتياً بالقياس الى الذات، و البسيط المطلق، لا ذاتى له بهذا المعنى، و أما ما هو نفس الذات فهو ذاتى بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط، و كل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضى و الجمهور يجعلون الذاتى هو القسم الأول وحده و ينكرون الثانى، لكون الذاتى عندهم منسوباً الى الذات، و الذات لا ينسب الى نفسها، و بالجملة لا يخلو تعريف الذاتى من عسرماً.

و القدما، قد ذكروا له ثلاث خاصيات؛ أحديها أنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا اذا تصور ما هو ذاتى له أولاً، و ثانيها أن الشيء لا يحتاج فى اتصافه بما هو ذاتى له الى علة مغايرة لذاته، فان «لا سواد» هو لونه لذاته، لا لشيء آخر يجعله لوناً، فان ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً، و ثالثها أن الذاتى يمتنع رفعه عما هو ذاتى له وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيات إنما توجد للذاتى فى الخاصيتين الأخيرتين فان الاتنين مثلاً يحتاج فى اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته و لا يمكن رفع الزوجية عنه فى الوجود و لا فى التوهم إلا أن الذاتى يلحق الشيء الذى هو ذاتى له قبل ذاته؛ فأنه من علل ماهيته أو نفس ماهيته، و العرضى اللازم يلحقه بعد ذاته فأنه من معلولاته، و علل الماهية غير علل الوجود و قد أشار الشيخ فى هذا الفصل، الى الفرق بينهما فقال:

فى التصور على ما له الذاتى و الاتحاد فى الجمل، فان الجاعل للسواد هو الجاعل للون و بجعله جعله، و قوله أولاً واجب الحذف، لانه بعيد التقدم و التغير فى الجعل الامتناع عن السلب وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيات إنما توجد للذاتى، اذا خطر بالبال مع ما له الذاتى لا بمعنى أنها لا تكون ثابتة للذاتى إلا عند الاخطار بالبال، فربما لا يكون الماهية و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة، فضلاً عن اخطارها بالبال، بل بمعنى أنها إنما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال و الشيء ايضاً خاطوا بالبال و علة الماهية بان الماهية ماهية و هو الجنس و الفصل، بحسب العقل و المادة و الصورة بحسب الخارج و ههنا كلام تسمعه فيما بعد و علة الموجود ما به الماهية موجودة، كالفاعل و الغاية، فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب، فنقول: نعم، الوجود لا يتحقق فى الخارج بل أنه تحقق الماهية فى الخارج و ليس الكلام فى تحقق الماهية بل فى تحقق التحقق فى الخارج و لا بد فى تحقق الماهية فى الخارج من اسباب م.

«و لست أعنى بالمقوّم المحمول الذي يفتقرُ الموضوع اليه في تحقّق وجوده، بل المحمول الذي يفتقرُ الموضوع اليه في ماهيّته».

ثمّ قال:

و يكون داخلاً في ماهيّته جزءٌ منها مثلُ الشّكل للمثلث، يريدُ به القسم الأوّل من الدّاتي، و هو الدّاتي عند الجمهور، و قد يُقال له جزء الماهية بالمجاز<sup>١</sup>، فإنّ الجزء

١ - قوله: «و هو الدّاتي عند الجمهور و قد يُقال له جزء الماهية بالمجاز»، أما أنّه ليس جزءاً بالحقيقة، فإنّ الجزء من حيث أنّه جزء، متقدّم على الماهية في الوجود، فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهية، فلا يكون محمولاً عليها، اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود، فلا يكون ذاتياً، لأنّه من أقسام المحمول، و أمّا وجه التجوز فلانّ اللفظ الدّال عليه جزء ألفاظ الحدّ، فسُمي الدّاتي به تسمية المدلول باسم الدّال، أو لأنّه معروضُ الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك، فقد اضطرّ الى اطلاق اسم الجزء عليه لانّ الحيوان - مثلاً - لا يمكن أن يقال أنّه نفس ماهية الانسان، و لا خارجاً عنها، فالقول بأنّه جزء، أمّا هو بالاضطرار و أمّا قال: «و لهذا لا يفتقرُ في تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية، و يفتقرُ في تصوّر السلب الى أن يمتنع عن سلب الشّكيلة»، و ما قال الى أن يقطع بالايجاب مع أنّ القطع بالايجاب يستلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم اخطار الدّات بالباب اذ هو شرطه، قال الشيخ في «الشفاء»: يجبُ ان يكون المقوّمات معقولة مع تصوّر الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها و ليس يكفي في امتناع السلب أن يكون معقولةً، بل لا بُدّ مع ذلك من أن يكون مخرطة بالبال، و لا: أقول: من الواجب خطورها بالبال بالفعل، فكثيرٌ من المقولات لا يكون مخرطة بالبال، بل المراد أنّها لو كانت مخرطة بالبال الماهية أيضاً مخرطة بالبال امتنع سلبها عنها، فقد بان أنّ اخطار الدّاتي بالبال شرطٌ في ظهور هذه الخاصّة، و لا شكّ أن هذا المعنى أي أنّه لو اخطر الدّاتى بالبال امتنع السلب، لازم لتصوّر الماهية، سواءً خطر الدّاتي بالبال أو لا، و أمّا القطع بالايجاب فأنّه لا يستلزم بالبال أنّ اذا كان بالفعل، فربما يتصوّر الماهية و لا يخطر الدّاتي بالبال و حينئذ لا يثبت القطع بايجابها لها فلا يكون القطع بالايجاب لازم تصوّر الماهية، هذا كلام الامام، و اعترض الشّارح: أنّ القطع بالايجاب بالفعل، يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ امتناع السلب بالفعل يستلزمه، و امتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه، فلو كان معنى امتناع السلب أنّه على تقدير اخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه فلو كان



الحقيقي، لا يُحمل على كَلِّه بالمواطاة و الذَّاتِيَّ يحمل على الماهية، بل أتما يكون اللفظ الدالّ عليه جزئاً من حدّها، فهو يشبهُ الجزء لذلك، و قد اضطرّ الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه.

ثمّ أنّه بيّن الفرق بين علل الماهية، علل الوجود بالخاصية الأخيرة المذكورة، فإنّها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعل الوجود، فقال:

«و لهذا لا نفتقر في تصوّر الجسم جسماً الى أن نمتنع عن سلبِ المخلوقيّة عنه من حيثُ نتصوّره جسماً، و نفتقر في تصوّر المثلث مثلثاً الى أن نمتنع عن سلب الشّكلية عنه».

قال الفاضل الشارح:

«الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب ألاً أن الامتناع عن السلب، يستلزمُ

معنى امتناع السلب أنّه الفرق الذي ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب و قطع الايجاب، بل الى المفهوم الاصطلاحى، فإنّ معنى امتناع السلب عند عامّة المنطقيين أنّ الماهية اذا تصوّرت، تصوّرت أجزاؤها و امتنع الحكم بسلبها عنها. قوله: «ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذّاتى بالبال و معنى وجوب الارتياب عندهم هو أنّ تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و تصوّر الذّاتى و امتيازه عنها» و هذا معنى قوله: ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذّاتى بالبال و معنى وجوب الاثبات عندهم هو أنّ تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و هذا قد يحصل و ان لم يكن الذّاتى مُخطراً بالبال و لذلك قال اولاً الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم اللغوي لأنّنا نقول: الشيخ صرّح في «الشفا» بأن امتناع السلب و وجوب الاثبات متلازمان، و كيف وجه كلامه على اصطلاح غيره، على أنّا ان اعتبرنا تفسير المتأخرين، فهم لم يعتبروا فى امتناع السلب أنّ تصوّر الماهية و الذّاتى و تصوّرهما لا يستلزمُ الاخطار بالبال، و لئن سلّمنا فوجوب الاثبات يستلزمُ امتناع السلب لأنّه لما لم ينفك تصوّر الجزء عن تصوّر الماهية فتصوّر الماهية يستلزمُ مجموع التّصور و هما كافيان فى امتناع السلب، فيكون تصوّر الماهية مستلزمٌ للتصديق السلبى و هم قد صرّحوا بأنّ وجوب الاثبات، اخصّ من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال، لا يستلزمه وجوب الاثبات ايضاً، سلّمنا ذلك لكنّ القريب ليس بتام، لان تصوّر الماهية يستلزمُ وجوب الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب، م.

احضار الذاتيّ بالبال أيضاً الذي هو شرط في أن يظهر الخاصية المذكورة له، و القطع بالايجاب لا يستلزم لأنه قد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل، وذلك عند ما لا يكون الذاتيّ مخطراً بالبال، بل يكون الذهن ذاهلاً عن الالتفات اليه، و لذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب».

**اقول:** وهذا فرقٌ ضعيف لأن الامتناع عن السلب، و القطع بالايجاب مُتلازمان و حكمهما في استلزام اخطار الذاتيّ بالبال، اذا كانا بالفعل، و في عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحداً.

قوله: «من حيثُ نتصوره جسماً».

فائدة هذا القيد أن امتياز الماهية عن الوجود، لا يكون إلا في التصور، فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الآ هناك.

قوله: «و ان كان هذا فرقاً غير عام».

أى: ليس فرقاً بين الذاتيات و جمع العرضيات، فإن بعض العرضيات يُشاركها فيه كما - مر - بل هو فرقٌ خاصٌ بين الذاتيات و بين لوازم الوجود التي لا يلزم الماهية، و مثاله أن يفرق بين المثلث و الدائرة، بأن المثلث مصلعٌ بخلاف الدائرة، فان المصلع، و ان كان يعم المثلث و غيره لكنه يفيده الفرق في الموضوع المطلوب.

### \* اشارة الى الذاتى المقوم \*

«اعلم ان كل شيء له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً فى الاعيان او متصوراً فى الاذهان، بان يكون اجزائه حاضرة معه».

**اقول:** الماهية مشتقة عن «ما هو» و هي، ما به يُجاب عن السؤال بـ«ما هو»، و المراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة، دون البسائط، و يدل عليه ذكر الأجزاء، و انما خص البيان بالمركبات لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور.

قوله: «و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غير مقوم به».

يعنى: بالوجودين الخارجى و الذهنى، و الشئ قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به و هو «واجب الوجود» لذاته، و قد لا يكون و قد لا يكون و هو ما عداه، لكنّه اذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك.

قوله: «فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم أو غير لازم». الوجود اللّازم هو لما يدوم وجوده، و غير اللّازم لما لا يدوم.

قوله: «و اسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيته مثل الانسانية، فانها فى نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس أنّها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان مقوماً لها بل مضافاً اليها، و لو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود و يقع الشك فى أنّها هل لها فى الأعيان وجود أم لا؟. أما الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته. و لك أن تجد مثلاً لغرضنا فى معانٍ آخر».

**اقول:** أسباب الوجود هى «الفاعل» و «الغاية» و «الموضوع». و أسباب الماهية «الجنس» و «الفصل» من حيث الوجود فى العقل و «المادة» و «الصورة» من حيث الوجود فى الخارج.

قوله: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية فى التّصور، و ان لم يخطر بالبال مفصلة».

المركبات لا توجد أجزاءها متميزة<sup>١</sup>، فلانسان أن يتصورها و أن يميز بين اجزائها و

١ - قوله: «المركبات التى لا توجد اجزاؤها متميزه»، اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئاً و لا يلتفت الى صورته الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميزها عن غيرها و ربما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاولى العلم «الاجمالى» و الثانى «التفصيلى»، ثم أنّه اذا قصد تصوّر شئ فعند حصول صورته فى الذهن يلاحظها و يميزها عن غيرها، و هذا معلوم بالوجدان، بخلاف ما اذا لم يقصد تصوّره، و يحصل فى ذهنه اتفاقاً، فربما لا يلاحظه و لا يفصله عن غيره، و لا خفاء

يفصلها و يُلاحظ كل واحدٍ منها وحده مفرداً عن غيره، وذلك لقوته المميزة، فالتفاتة بالقصد الأوّل الى المتصوّر الأوّل وان كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثاني، كما يكون عليه في الوجود مغايراً لالتفاتة بالقصد الأوّل الى صور الأجزاء المُفصّلة

في أنّه اذا قصد تصوّر ذلك، فهي مقصودة بالقصد الثاني، كما يكون علته في الوجود أي كما أن الموجد اذا أراد ايجاد مركّبٍ فلا بُدّ أن يوجد أجزاؤه، لكن المقصود أولاً وهو ذلك المركّب لا الاجزاء، كذلك الانسان اذا حاول تصوّر المركّب فهو المقصود دون الاجزاء، اذ قد عرفت هذا، فنقول: اذا أدرك مركّبٌ فهو لا مقصود بالقصد الاول، يكون ملاحظاً مميّزاً عن غيرها، واما أجزاؤه فلما لم يكن مقصوده فهي وان وجب حضورها في الذهن الّا أنّه ربما لا يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن له أن يميز بينها و يلاحظ كل واحدٍ منها بقوله المميّزة وذلك يكون بقصدٍ مسألٍ يتوجّه اليها نفسها، ففرق في تصوّر الاجزاء بين ما يقصد المركّب وبين ما يقصد الاجزاء وان كان تصوّرها حاصلًا بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك أبنا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهي قبل الشروع في جوابها حاصلّة بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك أبنا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهي قبل الشروع في جوابها حاصلّة في الذهن، غير ملتفت اليها و اذا شرعنا في الجواب، و قررنا فيها من المعلومات واحداً واحداً، فلا شكّ أنّنا نتخيّل مفضّله، و أنّما قيّد «المركّبات بالتي لا يوجد أجزاؤها متمايزة» لانّ الكلام في الذاتيات، وهي لا يكون الّا كذلك، و بعض الناظرين في هذا الكلام و لعله الامام، ظنه مشتملاً على تناقض، لانّ العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم، و الذاتيات مختلفة بحسب الماهية، و اذا علم الماهية المركّبة فاما أن يحصل من كلّ من ذاتياتها صورة او لا، فانّ لم تحصل كان شي من الذاتيات، غير معلوم و ان حصل من كلّ منها صورة فاما أن يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكلّ واحد من الذاتيات او يحصل الصورة الواحدة الذهنية مطابقة لكل واحد من الذاتيات كان للشئ الواحد ماهيات مختلفة و أنّه محال فتعيّن أنّه لا بُدّ أن يكون في العقل صورٌ مختلفةٌ بازاء كلّ واحدٍ من الذاتيات صورة واحدة منها، و لانّ معنى بالعلم التفصيلي الّا ذلك فظهر أن أحد الامرين لازمٌ اّما عدم العلم بالذاتى عند عدم العلم بالماهية و اّما العلم التفصيلي على تقدير عدمه و كلّ منها تناقض صريح و جوابه أنّ الحاصل في العقل صورة مختلفة الّا أنّها غير ملحوظة و غير ملتفت اليها و لهذا عبّر عن العلم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي مبدء التفاصيل، فانّ العقل ما لم يلاحظ، لم يحصل عنده صورٌ مختلفة

المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الأول و قد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً اليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثاني معه كذلك، و ان كان الأول لا يتمّ إلا و أن يكون الثاني حاصلاً معه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء و يلتفت إليها بقصدٍ مستأنفٍ و التفاتٍ مجرد عن تجسّم اكتساب، كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت إليها الذهن بالفعل؛ و له أن يلتفت إليها متى شاء.

فقوله: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية في التصور».

اشارة الى حضور المتصور الأول مع أجزائه كما ذكره في أول الفصل بقوله: «ان كل شيء له ماهية» فإنه إنما يتصور مع حضور أجزائها و قوله: «و ان لم يخطر بالبال مفصلة»، اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه.

قوله: «كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت».

اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير المتلفت إليها. فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين.

قوله: «فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات».

اشارة الى الذاتيات المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع؛ فان الذاتيات في كتاب البرهان يطلق على ما هو أعم من الذاتيات ههنا.

قوله: «و لأن الطبيعية الأصلية لا تختلف فيها إلا بالعدد، مثل الانسانية».

يريد بيان القسم الثاني من الذاتيات المذكور الذي لا يعرفه الجمهور و لنسقدم لتعريفه مقدمة فنقول: المعاني التي لا يمنع مفهوماتها و وقوع الشركة فيها، قد يؤخذ من حيث هي، لا من حيث أنها واحدة أو كثيرة، أو جزئية أو كلية، أو موجودة أو غير موجودة، بل من حيث تصلح لأن تكون معروضات لهذه المعاني، و تصير بحسب عروضها واحدة أو

كثيرة، أو جزئية أو كلية، أو موجودة أو غير موجودة<sup>١</sup>، وحينئذٍ يكونُ العارضُ و المعارضُ شيئين لا شيئاً واحداً، فإنها تُسمَّى من حيثُ هي كذلك طبائع، أى طبائع أعيان الموجودات وحقائقها، وهى التى تسمى بالكلِّى الطَّبِيعى، و يُسمَّى عارضها الذى يجعلها واقعاً على كثيرين بالكلِّى المنطقى، و المُركَّب منهما بالكلِّى العقلى، فقولُه: «و لأنَّ الطَّبِيعَةَ الْأَصْلِيَّةَ»، اشارةٌ الى تلك المعانى وحدها وهى قد تكونُ غير محصَّلة، تتحصَّل بأشياء يقترن اليها، وهى المعانى الجنسية التى تتحصَّل بالفصول، وقد تكون متحصَّلة، تتكثَّر بالعدد فقط، أى لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها ألاً بالعوارض الخارجة عن ماهياتها، وهى المعانى التَّوعِيَّة.

قولُه: «التى لا تختلفُ فيها ألاً بالعدد».

يُرِيد تخصيصها بالقسم الثانى.

قولُه: «فإنها مقومةٌ لشخص لشخص تحتها».

أى: الطَّبِيعَةَ التَّوعِيَّةَ أيضاً للأشخاص المختلفة بالعدد، وكيف لا وتلك الطَّبِيعَةَ أَمَّا هى تمام ماهية تلك الأشخاص.

قولُه: «و يفضل عليها الشخص بخواصِّ له».

اشارةٌ الى ما ذكرنا من كونها متكثِّرةٌ بالعوارض الخارجة عنها، فإنَّ هذا الانسان و ذلك الانسان لا يختلفان من حيثُ الانسانية التى هى ما هيتَّهما، بل يختلفان بالاشارة الحسية و لولوازمها؛ من اختلاف المادَّة و الأين و الوضع و غير ذلك، و كلُّها خارجة عن الانسانية المجرَّدة.

قولُه: «فهى أيضاً ذاتية».

و ذلك لوجود الخاصيات الثلاث المذكورة فيها و هو المقصود.

### \* إشارة الى العرضي اللآزم الغير المقوم \*

« واما اللآزم الغير المقوم، و يخص باسم اللآزم وان كان المقوم أيضاً لازماً، فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها.

**اقول:** لازم الشىء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشىء عنه، وهو اما داخل فيه أو خارج عنه، والأول هو الذاتى المقوم، والثانى هو المصاحب الدائم، فان المصاحب منه ما يصاحبه دائماً، ومنه ما يصاحبه وقتاً ما، و سبب المصاحبة اما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم، أو لا يكون، والأول ينسب الى اللزوم فى العرف، والثانى ينسب الى الاتفاق، فان الاتفاق لا يخلو عن سببٍ ما، إلا أن الجاهل بسببه، ينسبه الى الاتفاق، فاللآزم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذى لا ينفك الموضوع عنه فى حال من الأحوال بسبب من شأنه أن يكون معلوماً، و الذاتى أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع فى حال من الأحوال بسببٍ معلوم إلا أنه ليس خارجاً عنه، فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح و الشيخ عرّف اللآزم بأنه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها، وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات، لا دائماً، أو بالاتفاق، لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتى، فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مرّ فى الفرق بين الذاتيات و لوازم الوجود.

قوله: «مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين وهذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات، لحوقاً واجباً».

**اقول:** المحمولات الخارجة اما أن يلحق الموضوع لا بالقياس الى شىء خارج عنه،

١ - قوله: «بسبب من شأنه أن يكون معلوماً يتناول السبب الاتفاقى، فانه وان كان مجهولاً إلا أنه من شأنه العلم به» و لعل المراد بسبب معلوم على ما ذكره فى الذاتى و تعريف الشيخ اللآزم ليس تعريفاً على الاطلاق، بل بالقياس الى الذاتى لا يقال المعرف لا بد أن يكون مساوياً للمعرف فالامتياز عن البعض غير كافٍ لاتانقول شرط المساواة انما هو فى التعريف التام و أما فى غيره فلا على ما صرح به فى كتاب «الشفاء» فى صناعة البرهان، م.

بل بقياس بعض أجزائه الى بعض كالمستقيم للخط أو بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فأنهما يحملان عليه لأجل وجود الضحك والبياض فيه، واما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه<sup>١</sup> كنصف الاثنتين الذى يحمل على الواحد

١ - قوله: «و اما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه» و لقائل أن يقول: المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى أمر داخل فيه أى حال فيه من هذا القبيل فيكون قسماً له و الجواب أن المراد بالخارج ما لا يكون جزءاً من الموضوع، لا قائماً به فما لا يلحق بالقياس الى الخارج يكون لاحقاً أما بالقياس الى الجزء، أو بالقياس الى القائم به، قال الامام: أما أورد مساواة زوايا المثلث لقائمتين لأن المحمولات الخارجية أما أن لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شىء من الخارج، واما أن يحتاج الى اعتباره، و الاول مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين، و ان هذا الصفة لا يلحق المثلث الا عند اعتبار امر خارج عنه، و هو الزاويتان القائمتان؛ ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل قائمتين و نصف أربع قوائم و ثلث ستة قوائم و هلمّ جرأ الى ما لا نهاية له، و لما كان مراد الشيخ أن يبين أن من اللازم ما لا يكون ذاتيه لا جرم أورد المثال من الصفات الاعتبارية التى هي غير متناهية حتى عليه بيان أنها ليست من المقومات لأنها لو كانت مقومة لزم أن يكون لشيء مقومات غير متناهية ذهنية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار و قوف الذهن عند حدما. و اجاب بان هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية الخارجية لزم حصولها فى الذهن و الخارج لكنها ليست خارجية فلا تكون مقومة. قال الشارح: أشعر ما ذكره من ان الصنف الثانى و هو الذى بحسب الاعتبار لا وجود له فى الخارج و من عدم مقايسة الاول الى الاعتبار و الفرض أن الصنف الاول موجود فى الخارج و هو خطأ لأنه لو اراد به أنه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه، و الا لم يكن محمولاً على الموضوع لاستدعائه الاتحاد فى الوجود، و ان أراد أنه موجود بوجود الموضوع، فجميع المحمولات شأنها كذلك، ثم حقه بان المحمول، له وجود مستقل فى العقل فاكون الشىء محمولاً امر عقلى، و اما فى الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس له وجود فى الخارج الا البياض مثلاً الابيض ليس فى الخارج شيئاً آخر غير موضوعه و غير البياض، و لهذا قيل أن «الحمل» و «الوضع» من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغيرات بين وجود الموضوع و المحمول و التغيرات بينهما ليس الا فى العقل، فالحمل و الوضع يتوقفان على التغيرات بين وجوديهما الذين لا يحقق الا فى العقل فالحمل من الامور الاعتبارية و المعقولات الثانية، ثم تعرض لدفع منع الملازمة بأن مراد الشيخ من لزوم تركب



بقياسه إلى الاثنين، فإنه مَهْمَا قيس إلى الثلاثة صارت نصيفه ثلثيه، و مساوي الزوايا لقائمتين محمولاً على المثلث قد لحقه بقياس زواياه إلى قائمتين فهو من النصف الثاني، و جميع ذلك إما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً و الأول هو اللازم، و الثاني ما عداه، سواءً لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غير دائم، و هو المراد من قوله: «و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً».

قوله: «و لكن بعد ما يقوّم المثلث بأضلاعه الثلاثة».

إشارة إلى كونها عرضية غير ذاتية، لأنّ الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً و لكن ليس بعد ما يقوّم.

قوله: «و لو كانت أمثال هذه مقوّمات، لكان المثلث و ما يجري مجراه يتركّب من مقوّمات غير متناهية».

و ذلك لأنّ مقياسه إلى كلّ واحدٍ ممّا عداه لا ينحصر في حدّ، فكما أنّ زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فهي مساوية لنصف أربع قوائم و لثلث ستّ قوائم و هلمّ جرّاً. و قول الفاضل الشارح مشعرٌ بأنّه جعل المحمولات التي ليست بالقياس إلى امورٍ خارجةٍ عن الموضوع موجودةً في الخارج، و التي ليست بالقياس إليها موجودةً في الدّهن دون الخارج، ثمّ استنكر كون الصّنف الثاني غير متناهية، لوقوف الدّهن عند حدٍّ ما و الحقّ أنّ كون الشيء محمولاً على شيء، أمرٌ عقليّ، سواءً كان بالقياس إلى أمرٍ خارج أو لم يكن بالقياس إلى شيء؛ فإنّ الموجود في الموضوع، ليس إلّا البياض مثلاً أمّا كون الموضوع أبيض ليس في خارج العقل أمراً زائداً على البياض و على موضوعه، و لذلك كان الحملُ

المثلث من أجزاء غير متناهية أنّه يلزم تركّبه من أجزاء غير متناهية بالقوّة و الامكان لا من أجزاء غير متناهية بالفعل و هذه الملازمة بيّنة لأنّها لا تقف على حدّ، بل يُمكن فرضها متى اقتدر العقل على فرضها و اعتبارها، لكن من المحال أن يتركّب المثلث من امورٍ غير متناهية بالقوّة لأنّ أجزاء الموجود لا بُدّ أن تكون موجودة بالفعل، و أمّا جوابُ منعه فضعيفٌ لجواز تقدّم الوجود الخارجي بالأجزاء الذهنية، م.

و الوضع من المعقولات الثانية، و أما كونُ بعض المحمولات غير متناهية، فهو بحسب القوة و الامكان، و ليس يخرجُ منها الى الفعل ابدأً إلا ما يتناهى عدده، كما هو الحال في سائر الأشياء، التي يوصف بالانهاية كالأعداد و غيرها، و العلةُ في امتناع كونُ أمثال هذه المحمولات مقومات، هي أن الموجود بالفعل، لا يُمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجدُ إلا بالقوة، فإن أجزاء الشيء يجبُ أن تكون حاضرة معه، لا ما استحسسه الشارح، من أن الموجود خارج الذهن لا يتوَمُّ بالأجزاء الذهنية.

قوله: «و أمثالُ هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة<sup>١</sup> واجبة للزوم فكانت

١ - قوله: «و أمثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة» هذه اشارة الى صفة المساواة للمثلث، و أمثالها هي ساير اللوازم التي تلحق الموضوعات عند المقاييسات، و أما خصص القسمة بها؛ لان الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصفات الاضافية خارجة عن الماهيات، و أما الصفات الغير الاضافية، فلم يثبت بعد خروجها، و لهذا سيمثل اللازم المبين يكونُ كلَّ عدد مساوياً للأجزاء مقارناً له، فإن المساواة و المقارنة إنما يقبلان بالقياس الى الغير أو نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية، و المراد بامثالها اللوازم مطلقاً فإن جميع اللوازم يشاركُ هذه في اللزوم و قد قسمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بيّنة لموضوعاتها، و الى ما لزومها بوسط، و هذا يستلزمُ أن تكون القضية اما أولية أو كسبية و ليس أنها لو لم يكن بوسطٍ كانت بيّنة بالمعنى الاعم، فضلاً عن أن يكون بيّنة بالمعنى الاخص، و إنما يكونُ كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شيء آخر من الحدس، و الاحساس و التجربة و غيرها، و زعم الشارح أن اللازم بغير وسط لا بد أن يكون بيّناً بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع الانفكاك، و متى امتنع انفكاك الشيء عن آخر، كانت ماهية الملزوم مقتضية له و اذا لم يكن اللزوم بوسط، كان الملزوم كافياً في تحقق اللازم و إنما يتحقق الملزوم بتحقق اللازم سواء كان في العقل، أو في الخارج، فتعقله يستلزم تعقل اللازم، و لعله إنما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة أي من العلم بالماهية، و جوابه أن انتفاء الوسط في التصديق لا يستلزم انتفاء الوساطة، لجواز أن يكون لزومه في نفس الامر يتوقف على أشياء آخر و هو ظاهر و كأنه لم يفرق بين الوسط في التصديق و الوساطة في الثبوت، و قيل عليه لو استلزم تصور الملزوم تصورَ لازمته الذي لا بوسط، لا يستلزم تصور الماهية تصورَ جميع لوازمها سواء كانت بوسط أو لا، لان كلَّ لازمٍ فرض من لوازم

الماهية لا غير اما أن يكون بوسط أو لا، فان لم يكن بوسط يكون تصوّر الماهية مستلزماً لتصوّره، وان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط، فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى اللازم بلا واسطة فيلزم من تصوّر الماهية تصوّره و من تصوّره تصوّر لازم لازمه و هلمّ جرأ حتّى يحصل جميع العلوم الكسبيّة أى جميع اللوازم التى لتلك الماهية بواسطة، و تقرير جوابه، أنّ اللازم على ثلاثة أقسام، الأوّل: اللازم بوسط، الثّانى: اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير، كما أنّ الاثنتين نصف الاربعة، فإنّ النّصفية أنّما تلزم الاثنتين بالقياس الى الاربعة و أكثر اللوازم المستعملة فى العلوم أنّما هو من هذا القبيل، الثّالث: ما يلزم لا بوسط، و لا يكون لحوقه بالقياس الى الغير، و هو فى غاية القلّة، و اليه اشار بقوله قلّمًا يكون فى الوجود؛ ثمّ اللازم الذّهن من تصوّره الى لازمه و لازم الذى لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصوّر الملزوم تصوّره. يلزم النّقص، لانه ذهب الى أنّ كلّ لازم بغير وسط بيّن، و أنّ اختلال الجواب، و أيضاً لو كان كلّ لازم بغير وسط بيّن بالمعنى الاخصّ، كان كلّ بيّن بالمعنى الاعمّ بيّنًا بالمعنى الاخصّ ضرورةً أنّ كل بيّن بالمعنى الاعمّ لازم بغير وسط، لكنّه باطلّ و أنّ لبطل العموم و الخصوص. لآنا نقول: فى قوله الاندفاع، لا يستمرّ اذا غفل الذّهن عن ملاحظة الملزوم، دلالة على أنّ مجرد تصوّر الملزوم لم يكف فى تصوّر اللازم بل لا يدفع ذلك من اخطاره بالبال، فلا معنى لكون اللازم بيّنًا، أنّا اذا ما خطر الملزوم بالبال تصوّر اللازم و اذا خطر اللازم بالبال تصوّر لازمه لكن تصوّر اللازم لا يوجب اخطاره بالبال، و حينئذٍ يندفع الاندفاع، فاللازم الذى يلحق بالقياس الى الغير لا شك أنّ تصوّر الماهية يوجب تصوّره و تصوّر الغير ايضاً، لكن لا يلزم اخطارها بالبال، فلا يستمرّ الاندفاع و أمّا حديث العموم فغير وارد لأنهم ما فرقوا بين معنى البيّن، و فرق المتأخرين ليس حجة عليهم، و لئن سلّمنا الفرق لكن أحتمل العموم بحسب المفهوم و المساواة فى الصّدق، و هذا فى اللازم بلا وسط، و أمّا اللازم بوسط، فإنّما يكون بيّنًا عند حضور الوسط فقط، لأنّ البيّن ما لا ينفك تعقله عن تعقل الماهية و أنّما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية اذا حضر الوسط و اللازم بالوسط ملزوم اللازم، بغير الوسط، لأنّ اللازم بالوسط على قسمين، أحدهما ما يدخل الوسط فى ملزومه، و حينئذٍ يكون الملزوم خارجاً عن التوسّط و أنّا لكان داخلًا فى الملزوم و هو محالّ لفرض خروجه. و أمّا قوله: «و المقدّم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع عليه» فإنّما يتمّ لو تصوّر الملزوم بكنه الحقيقة، و هذا الاعتراض، ليس بواردٍ على كلام الشيخ، و ثانيهما ما يخرج

الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجاً عن الوسط أو لا يكون، والقسم الاول يسمى ماخذاً أولاً، والثاني يسمى ماخذاً ثانياً، أما أولاً، فلأن أحد اللوازم بوسط في العلوم إنما هو على الوجهين وأما ثانياً فلأن الشيخ جعل كلاً من القسمين ماخذاً للاثبات لازم بلا وسط، أما الاخذ الاول، فلأن اللازم اذا كان خارجاً عن الوسط فلزمه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب، وان كان بوسطٍ ثاني، عاد الكلام فيه، فان كان لزوم اللازم آياه بوسطٍ ثالث، يتسلسل وهو محال، و على تقدير جوازه، يلزم الخلف من وجهٍ آخر، وهو أن كل ما فرضناه وسطاً لا يكون وسطاً تاماً، لأنه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم أوساط غير متناهية، ومجموع تلك الاوساط لا يشك أنه وسطٌ اذ يصدق عليه أنه ما يقترن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا فالوسط التام لا يكون الا مجموع تلك الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط وحينئذ لو كان بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط وسط آخر، لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذي هو بالحقيقة ما فرض وسطاً أولاً لم يكن لازماً بوسط، وهذا معنى قوله: و اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط أى اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً وسطاً فلم يكن بين اللازم الاول والوسط التام اعنى الوسط الاول وسط، وأما الماخذ الثاني فظاهرٌ وحاصل الكلام أن الشيخ لما حاول ابطال قول من قال ان كل ما يمتنع دفعه عن الماهية ذاتي، بين ذلك أن اللازم بوسط او بغير وسط وأياً ما كان يتحقق لازم بغير وسط بالضرورة أو بالبرهان وكل لازم بغير وسط فهو ممتنع الدفع عن الماهية و ينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن الماهية فهو لازم ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج أن بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتي وهو المطلوب. و الامام نسب هذا البيان الى التطويل، وغفل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم الى الاولية، و الى الكسبية، على محاذاة ما فى العلوم، ومنها ايراد ماخذ البرهان البرهان الذى أورده ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فإن الماهية التى لم تعرض من حيث هي هي لازمها بل بتوسط غيرهما، ينقسم الى أقسام ثلاثة، لأن الوسايط اما ان يكون غير متناهية أو متناهية و المتناهية اما على طريق الدور، أو لا على طريقه، وفيه نظر، لأن الامام قسم قسمة مستوفاة لأنه قال: الماهية اما تقتضى من حيث هي شيئاً من لوازمها أو لا يقتضى، و القسمة الذاتية بين الثفى و الاثبات كيف لا يكون حاصرة، و أما القسم الثالث غير محتمل أو على تقدير عدم اقتضاها شيئاً من اللوازم يكون كل لازم بوسط، فيتسلسل أو يدور، ولا يحتمل غيرهما، نعم السؤال إنما يدل على الملازمة الثانية اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث

ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة .

**اقول:** مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها فى الذهن مع وضع ملزوماتها، فإنّ قوماً من المنطقيّين أنكروا أن يكون فى اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا: كلّ ما يمتنع رفعه فى الذهن، فهو ذاتيّ مقوم؛ وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً فى الخاصيات الثلاث المذكورة للدّاتى. فأورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأولى، و المكتسبة البرهانيّة، و ذلك أن يقال: المحمول اللّازم لا يخلو من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسّط شىء آخر؛ بل لأنّ ذات الموضوع أو المحمول، لما هى هى، تقتضى ذلك اللزوم. أو يكون بتوسّط أمرٍ مغاير لهما يقتضيه.

و القسم الأوّل يقتضى أن يكون المؤلّف من ذلك الموضوع و المحمول قضية لا يتوقّف الحكم فيها الّا على تصوّرهما فقط، فيكون من الأوّليات و القسم الثّانى يقتضى أن يكون المؤلّف قضيةً مكتسبةً من جملة القضايا الّتى يشتمل العلوم البرهانيّة على أمثالها، و ذلك لأنّ محمولات المطالب العلميّة لا تكون مقومات لموضوعاتها، بل تكون اعراضاً ذاتيّة لها، كما ذكر فى صناعة البرهان. فقوله: «و أمثال هذه ان كان لزومها بغير وسط»، اشارة الى القسم الأوّل.

و قوله: « كانت معلومة» اى معلومة من غير اكتساب واجبة للزوم، و ذلك لوجود السّبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة، و ذلك مناقضٌ لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيّين و هو مطلوب الشيخ.

و اعلم أنّ الحكم بكون المحمول اللّازم بغير وسط بيّناً للموضوع، لا يحتاج الى البرهان الطويل الّذى اقامه الشّارح على ذلك، و الى حلّ تلك الشّكوك الّتى أوردتها عليه و أحال بعضها الى سائر كتبه، و ذلك لأنّ اللزوم لما كان مفسّراً بعدم الانفكاك، كان كلّ ما يلزم شيئاً بغير توسّط شىء آخر فالشّىء لا ينفكُ عنه سواءً يلزمه فى العقل أو فى الخارج، و لا معنى للزوم العقلىّ الّا أن تعقلّ الملزوم لا ينفكُ فى العقل عن تعقلّ لازمه؛ و ذلك هو المراد من كونه بيّناً له. و أمّا اللّازم بتوسّط شىء آخر فإنّه لا ينفكُ عند حضور

هى شيئاً من اللوازم أن لا يلزمها لازم، و المنعُ وارد أيضاً على الملازمة الاولى فإنّ عدم الوساطة فى الثبوت لا يستلزم عدم الوساطة فى التصديق، م.

المتوسط، وقد ينفك مع غيبته، فلا يكون عند الانفكاك بيتاً. وما قيل على ذلك: من أنه يقتضى أن يكون الذهن منتقلاً عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم بالغا ما بلغ حتى يتحصل اللوازم بأسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعةً في الذهن فليس بواردٍ، وذلك لأن اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها، بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يُمكن أن يستمرّ الاندفاع فيها ما لم يطء على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاتة الى غيرها، ولكنها قلما تكون في الوجود فضلاً عن أن تكون غير محصورة، واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره، وهي انما تتحصّل عند تصوّر الامور التي يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها بواجب الحصول على الترتيب المؤدى الى وجود تلك اللوازم المترتبة، فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ورجع الى ما كنا فيه.

قوله: «وان كان لها وسط يتبين به».

اشارة الى القسم الثاني وهو أن يكون اللازم بوسط، كما يكون في العلوم المكتسبة.

قوله: «علمت واجبة به».

اشارة الى أن اللازم لا يكون بيتاً مطلقاً انما يكون بيتاً عند حضور الوسط فقط.

قوله: «واعنى بالوسط ما يقرب بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا».

اشارة الى أن الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم، أي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. ثم ان الشيخ أراد أن يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البيئية اليه، وقد بان في علم البرهان أن الوسط في البراهين على المطالب، اما أن يكون مقوياً لموضوع المطلوب، أو يكون عارضاً له، فان كان مقوياً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوياً للوسط؛ لأن مقوم المقوم، مقوم المقوم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع عليه، بل يجب أن يكون عارضاً له ألبتة، وان كان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط و جاز أن يكون عارضاً

أيضاً له فهذان مأخذان يشملان على اصناف البراهين و يسمى الأول مأخذاً أولاً و الثاني مأخذاً ثانياً.

فقوله: «فهذا الوسيط ان كان مقوياً للشيء لم يكن اللازم مقوياً لأن مقوم المقوم مقوم بل كان لازماً له ايضاً»، اشارة الى المأخذ الاول و انما لم يجر ان يكون اللازم مقوم المقوم لأننا فرضناه خارجاً و جزء الجزء داخلياً ثم أراد أن يتوصل عن هذا المأخذ الى مطلوبه فأورد قسمة اخرى و هي:

«ان اللازم الأول اما أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط» ثم ابطال القسم الأول بأن قال:

«فان احتاج الى وسطٍ تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط»، اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسطٍ آخر و يتسلسل، و هو باطل لكونه غير مؤد إلى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته، و مع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر و هو كون ما فرضناه وسطاً ليس بوسط، بل جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط، و اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط و هو المراد بقوله «فلم يكن وسط» و لفظة لم يكن ههنا فعل تام.

قوله: «و ان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط».

اي: لما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني و هو مطلوبه ثم انتقل الى المأخذ الثاني بقوله: «و ان كان الوسط لازماً متقدماً».

اي: كان الوسط المفروض أولاً لازماً للموضوع متقدماً لزومه للموضوع على لزوم المحمول له، و القسمة المذكورد واردة ههنا أيضاً الا لم يفصلها ايجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأول:

«و احتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضاً تسلسل الى غير النهاية».

**اقول:** فانه لما كان الوسط الأول لازماً جازكون هذا الوسط الثاني مقوماً أو لازماً و لذلك قال: «لازم آخر او مقوم»، و بابطال هذا القسم الأول يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب، فانتج من جميع الاقسام مطلوبه و ذلك قوله: «فلا بد في كل حال من لازم بلا

وسطي» ثم صرح بما أراد منه فقال: «فقد بان أنه ممتنع الزعم في الوهم».  
**اقول:** ثم أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله: «فلا يلتفت اذاً الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم» فقد تم الكلام.

قوله: «و من امثلة ذلك كون كل عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوئاً له»،  
 مثال آخر للآزم للبين، وذلك لأن المساواة و اللامساواة لازمٌ بين الكمّ و لأنواعه، و  
 انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط أن يكونا من جنسٍ واحدٍ، و الفاضل الشارح انما  
 نسب هذا البيان الى التّطويل لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم و مأخذ البراهين، بل  
 مطابقته للوجود و البرهان الذي أورده و ادعى فيه العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقته  
 للوجود و البرهان الذي أورده و ادعى فيه التّقريب و عدم الاحتياج الى ذكر التسلسل، و  
 هو أن الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئاً من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير  
 وسط، و ان لم تقتض من حيث هي هي شيئاً فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئاً و قد  
 فرضت مستلزماً هذا خلف، ليس كما ذكره لأن القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من  
 أقسامها أيضاً أن يقال انها تقتضى لوازمها أو لا على سبيل احدهما و ما لم يبطل هذا  
 القسم لا يتم برهانه.

### \* اشارة الى العرضي الغير اللازم \*

«و اما المحمول الذي ليس بمقوم و لا لازم فجميع المحمولات التي يجوز أن يفارق  
 الموضوع»  
 انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارقه، لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق أعني اللازم،  
 هو ما يجوز أن يفارق، و تنقسم الى ما يفارق و الى ما لا يفارق و هو ما يدوم مصاحبته  
 اتفاقاً ككون زيد فقيراً طول عمره مثلاً.

قوله: «مفارقة سريعة أو بطيئة سهلة أو عسرة مثل كون الانسان شاباً و شخصاً و قائماً  
 و جالساً».

يُمكن أن يتركب الاعترابات فالسريعة السهلة كالنائم و السريعة العسرة كالمغشي



عليه والبطيئة السهلة كالشَّابِّ والبطيئة العسرة كالجنون.<sup>١</sup>

### \* إشارة \*

«ولما كان المقوم يسمّى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضياً ومنه ما يسمّى عرضاً وسنذكره».

قوله: «ما يسمّى عرضاً».

يُرِيدُ بِهِ الْعَرْضَ الْعَامَّ.

### \* إشارة إلى الذاتى بمعنى آخر<sup>٢</sup> \*

١ - كالمجنون، خ، ل.

٢ - قوله: «إشارة إلى الذاتى بمعنى آخر»، الذاتى فى كتاب «البرهان»، يُطلق على ما يعمُّ الذاتى والعرضى، والذاتى ما يلحق الموضوع عن ذاته وجوهره وهو يتناول ما يلحقه لأمراً ما وأما داخل أو خارج، وأما اللاحق لأمراً عامّاً داخل، فهو ليس بعرض ذاتى، وإن أخذ المتأخرون من العرض الذاتى ظناً منهم أنه أيضاً يلحق لذاته وجوهره، وبالجملة لما كان العرض الذاتى ما يلحق الموضوع من جوهره، ويلزم منه أن يكون الموضوع فى حدّه، كما عرف به قدماء المنطقيين، لكن المراد بالموضوع فيه، أما موضوع المسئلة، أو موضوع العلم، فإن كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعاً لأنّ العرضى فى العلوم يحمل على موضوع ويحمل على أنواعه على اعراضه الذاتية وعلى أنواعه كالتأقص فى علم الحساب على العدد وعلى ثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج. ونقول لبيان، العدد أمّا تامّ وأما ناقصٌ أو زائد، لأنّ أجزاءه وهى كسوره المفترضة ان كانت مساوية له كالتسعة، فهو التام وان كانت زائدة عليه كالثانى عشر فهو الزائد، والتأقص كالاربعة، وأيضاً العددان لم يكن منقسماً بمتساويين فهو الفرد، وان انقسم فهو الزوج، ولا يخلو أمّا أن يقبل التصنيف الى الواحد فهو زوج الزوج، كالتمانية أو لا، فان قبل التصنيف أكثر من مرّة فهو زوج الزوج والفرد، وان يقبل التصنيف ألاً مرة واحدة، فهو زوج الفرد، فالأخذ فى تعريف التأقص وهو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه، وان حمل على الثلاثة يكون جنس موضوعه، لأنّ العدد، جنس الثلاثة، وان حمل على الزوج يكون معروض

موضوعه، فإنّ العدد معروضُ الزَّوجِ، و هو جنس زوج الزَّوجِ، فان أريد بالموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة، لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الّا العرض المحمول على نفس موضوع العلم، و يخرج عنه الاقسام الثلاثة الباقية. و أمّا قوله: «و السبب فيه أن العلوم متمايزة بحسب تمايز موضوعاتها» فلا دخل له في هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه، لكن يمكن أن يقال أنه أراد أن يستدلّ على وجود أعراض ذاتية خارجة عن الحدّ، فقال المحمولات في العلوم لأبّد أن يكون أعراضاً ذاتيةً فلا يخلو أمّا أن يؤخذ في حدودها موضوعاتها، أو لا يؤخذ، فان لم يؤخذ موضوعاتها في حدودها، كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يؤخذ موضوعه في حدّه فينتقض التعريف به، و ان أخذت موضوعاتها في حدودها، فتلك المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوعاتها لكنّها متمايزة و تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ليكون تلك المسائل علوماً منتشرة لا علماً واحداً، لأنّ البحث في مسئلة عن عرض لموضوعها، ذاتي له، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية. فاذن، رسمه بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ في حدّه موضوعه، أو جنس موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج من ذلك العلم الباحث عنه؛ لأنّ جنس الموضوع ربّما يكون قريباً و ربّما يكون بعيداً و اذا كان بعيداً فقد يبحث عن اعراضه في علم اعلى، فلا بُدّ أن يقال أو جنس موضوعه من حيث أنه يُبحث عنه في العلم الذي تلك المسئلة مسئلته، أو بشرط أن لا يكون أعمّ من موضوع تلك العلم، مثلاً يُبحث في العلم الاكبر عن الاعراض الذاتية للكُرّة مطلقاً، و في كُرّة المتحرّكة عن اعراضه الذاتية فالاعراض الذاتية في الاكبر يؤخذ في حدّ الكُرّة، و هي جنس الكُرّة المتحرّكة، فلو لم يقيد بالاعراض الذاتية في علم الكُرّة المأخوذ في حدودها جنس موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم، لدخلت فيه سائر الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الاكبر، فيختلط علم الادنى بالعلم الاعلى. مثال آخر، الطّيبُ يبحث عن الصّحة و المرض العارضين لبدن الانسان، فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصّحة و المرض الّذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الطّب، فيجب أن يكون البيطرة من علم الطّب، هذا ان أريد بالموضوع موضوع المسئلة و ان اريد به موضوع العلم، يكفي فيه ان يقال ما يؤخذ في حدّ موضوع العلم لأنّه يتناول الاقسام، و فيه نظر، أمّا أولاً فلانّ التعريف دورى لأنّ معرفة موضوع العلم، موقوفة على معرفة العرض الذاتي، فتعريفه به دورى، و أمّا ثانياً فلأنّه غير جامع، لأنّ الاعراض الذاتية

و ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوانه غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته.

**القول:** عنى بغير هذا الموضوع، كتاب «البرهان» فان الذاتى هناك هو ما يعم هذا الذاتى و الأعراض الذاتية، و هى على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، فجوهر الشئ حقيقته، سواء كان بسيطاً أو مركباً، و الماهية رُبما يخص المركبات و كل ما يلحق الموضوع فهو اما أن يلحقه لأنه هو، و اما أن يلحقه لأمر آخر، و ذلك الأمر اما أن يساويه، أو يكون أعم منه، أو أخص منه، و الأول وحده هو العرض الذاتى الأولى، و هو مع القسم الثانى أعنى الذى يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتى الأولى، أما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، ألا أن الأول يلحقه من غير واسطة، الثانى يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور، و هو المحمول الذى يؤخذ الموضوع فى حده، ألا أن الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى كتاب «البرهان» على معنى أعم من ذلك، و السبب فى ذلك أن العلوم متميزة بحسب تباين موضوعاتها، و العرض بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه، و قد يحمل على أنواع موضوعه، و قد يحمل على أعراض آخر له، و قد يحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالتاقتص فى علم الحساب على العدد، و على الثلاثة، و على الفرد، و على زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حد المحمول ألا فى الأول بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه، و فى الثالث معروضه و فى الرابع معروض جنسه، و لما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية، و حينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه، أو ما يقوم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و يقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم، لا يسمى عرضاً ذاتياً، و حين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأول، لأن ما عدها إنما يلحق الموضوع لأمر، غير ما به هو هو، هذا اذا أريد بالموضوع موضوع القضية، أما اذا أريد به موضوع العلم، فيكفى فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم فى حده.

قوله: «مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة و المساوات و الاعداد من الزوجية و الفردية و الحيوان من الصحة و المرض، و هذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف».

المناسبة المقدرية بالمعنى غير العددية كما مر، و المشترك بينما المناسبة المطلقة و هي كجنس لهما، و المناسبة اذا اخذت على انها مقدرية، كانت عرضاً ذاتياً للمقادير و يستعمل في علمها، و اذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضاً ذاتياً لجنسها التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير، و لا في علم الأعداد، لأنها ليست عرضاً ذاتياً لموضوعيها كما ذكرناه، و كذلك المساواة، و لذلك قال يلحق المقادير أو جنسها.

قوله: «و قد يمكن أن يرسم الذاتيات برسم رُباعاً جمع الوجهين جميعاً»

١ - قوله: «و قد يمكن أن يرسم» أما قال يرسم و لم يقل بحدٍ، لأن الامور المختلفة لا يمكن أن يجتمع في حدٍ لأن التحديد لا يكون إلا بالذاتيات المميزة و الامور المختلفة يمتنع أن يشترك في الذاتيات المميزة، لكنها يمكن أن يرسم، لجواز اشتراكها في اللوازم المميزة، و فيه نظر، لأنه ان أريد بالتمييز، التمييز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة، فلا نسلم، لأن لها اشتراك في الذاتيات المميزة لها عما عداها، فان الاسم و الفعل يشتركان في انهما يدلان على معنى في نفسه و هو مميز لهما عما عداهما، و ان أريد التمييز بالقياس الى كل واحد منهما فكما أنها لا تشترك في ذاتيات مميزة، كذلك استحالة أن يكون ما به الامتياز مشتركاً، و أما رسمه بما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ في حده الموضوع فهو ليس برسم واحد، و على تقدير أنه واحد، يجوز أن يذكر الحدان كذلك، كما يقال الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، أو الكم المشتمل على الابعاد الثلاثة، و اعلم أن أخذ المقومات في الحد، أخذ طبيعي، و أخذ الموضوع فيه اضطراري، لأن الموضوع خارج عن ماهية العرض، فذكره في الحد لا يكون إلا بالضرورة الصحة و المرض، فاننا نضطر في أخذ بدن الانسان في حدهما، لولا ذلك لما تبين انهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان و نقل الامام لفساد تعريف المرض الذاتي بما يؤخذ في حده الموضوع و جهين، الاول أن ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض، و وجوده مغاير لوجوده، فامتنع أن يؤخذ في حده، و الا لكان داخلًا في ماهيته و وجوده غير وجوده، و الثاني أن

العرض لا يتعلّق بالموضوع من حيث هو ماهية، و أمّا تعلّقه به من حيث العرضية و التّحديد لبيان، لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها، فلا يجوز أن يشتمل حدّه على الموضوع قال: و لهذه الدّقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جهة جوهره. ثمّ ذكر أن الرّسم الجامع، بناءً عليه، أي على ما ذكره الشّيخ لا على ما ذكره المتقدّمون فإنّ الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما ذكره الشّارح من أنّه الذي يؤخذ في حدّ الموضوع أو في حدّه الموضوع و عبّر عن الرّسم الجامع بعبارتين الاولى، ما يحمل على الشّيء لما هو هو، أي يحمل على الشّيء لذاته بمعنى أنّ ذات الشّيء يقتضى حمل ذلك المحمول عليه، و لما كان الاقتضاء الذاتى أعمّ من أن يكون اقتضاء المعلول للعلّة أو العلة للمعلول اندرج في الحدّ الذاتى، لأنّ الشّيء يقتضى المقومات اقتضاء المعلول للعلّة، و العرض الذاتى، لأنّ الشّيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول، الثّانية ما يقتضيه الشّيء بما هو هو، و معناه ما مرّ بعينه و ذكر الشّيخ في «الحكمة المشريقية»: أنّ الاعراض الذاتيّة، أمّا ان يمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، أو لا يمكن، فان لم يمكن، فحدودها مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لأنّ مفهوماتها حينئذٍ يكون مركبةً من حقايقها و من اعتبار الموضوع، فالموضوع داخلٌ في مفهومها و ان كان خارجاً عن حقيقتها بحسب الوجود و المطلوب في التّحديد ليس الّا المفهوم، ان أمكن فلها اعتباران، الأوّل من حيث الماهية فلا يحدّ باعتبار الموضوعات، لأنّ ماهيتها لا تعلق لها بها و أمّا تعلّقها بها من حيث الوجود، و الحدّ لا يلتزم عن مقومات الوجود، الثّاني من حيث عروضها للموضوعات، و لا شكّ أن الاعراض من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها بحسب أسمائها مشتملة على اعتبار الموضوع، و اليه اشار بقوله: «الاعراض أنّى يعبّر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها». هذا محصل ما نقل من كلام الشّيخ. قال الشارح: الامثلة التي ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يُمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، قلنا: يُمكننا أن نعلّمها لا باعتبار موضوعاتها، أمّا أن تعريفاتها حدودٌ أو رسومٌ فلسنا نأبى أنّها ليست حدوداً اذا قيست الى ماهيتها بل رسوماً، و لو اطلق عليه الحدّ كان ذلك على سبيل التوسّع، أمّا بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة، سواء لم يمكن تعريفها الّا من حيث العروض، أو أمكن، كتركّب مفهوماتها حينئذٍ من حقايقها و اعتبار الموضوع، فعلى هذا يكون مراد القوم بما يؤخذ الموضوع في حدّه، حدّه بحسب العروض، لا بحسب الماهية فيقال للامام: أتزعم أن امتناع أخذ الموضوع في حدّ العرض بحسب الماهية او بحسب العروض، فان زعمت امتناع

أما قال: «يرسم» ولم يقل: يحدّ، لأنّ الامور المختلفة بالهئية لا يمكن أن يجمع فى حدّ: لأنهما لا تشترك فى الذاتيات الميّزة، لكنّها يمكن أن يجمع فى رسم، لأنّها ربّما تشترك فى لوازم تميّزها عمّا عداها، وذلك الرّسم هو أن يُقال: ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذ الموضوع فى حدّه، فالأول مقوماته والثانى أعراضه الذاتيّة الأوّليّة و ان أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتيّة قيل ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذ الموضوع، أو ما يقومه ممّا لا يخرج عن العلم الباحث عنه او معروضهما كما مرّ فى حدّه، واعلم أنّ أخذ المقومات فى الحدّ أخذٌ طبيعيّ، وأخذ الموضوع فيه اضطرارىّ.

قال الفاضل الشّارح فى تعريف العرض الذاتى بأخذ الموضوع فى حدّه: وهذه عبارة المتقدّمين أوردها الشيخ فى «الشّفاء» وتبعه مقلّدة المتأخّرين وبيّن فى «الحكمة المشرفيّة» بطلانها بأنّ الموضوع بماهيته وجوده متميّزة عن ماهية العرض وجوده، فكيف يؤخذ فى حدّه وأيضاً الأعراض غير متعلّقة بماهيّاتها بموضوعاتها، بل تعلّقتها بها لعرضيّتها وهى من لوازمها ولذلك عدلّ الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب، الى ما ذكره، ثمّ جعل الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشّيء لما هو هو، أو هو الذى يقتضيه الشّيء بما هو هو، قال وذلك لأنّ الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول

أخذه فى حدّ، بحسب العروض، فقد بان بطلانه، وان زعمت امتناع أخذه فى حدّه بحسب الماهية، فمسلمٌ لكنّه لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يؤخذ فى حدّه الموضوع وأنما يلزم الفساد لو كان مرادهم به حدّه بحسب الهيئة وهو ممنوع، هكذا ينبغى ان يعرف هذا الموضوع. و أمّا الرّسم الجامع الذى أورده فهو لا يتناول من الذاتيات إلّا الجنس القريب والفصل القريب، و من الاعراض الذاتيّة إلّا الأوّليات، ويخرج المقومات البعيدة لأنّ حمل العالى على التّوع، ليس لذاته بل بواسطة حمل السّافل، بل يخرج فصل القريب لما تقرّر فى الحكمة، أنّ حمل فصل القريب على التّوع بواسطة حمل الجنس فإنّ الانسان أنما يكون ناطقاً اذا كان حيواناً أو لا، و كذلك يخرج سائر الاعراض الذاتيّة، و هو ظاهرٌ والعرض الذى يلحق الشّيء لامرٍ خارجٍ ينقسم الى ثلاثة اقسام، لأنّ ذلك الامر الخارج أمّا أن يكون أعمّ، أو أخصّ، أو مساوياً، والشيخ لم يذكر إلّا قسمين، و ترك ما يلحقه بواسطة أمرٍ مساوٍ هو من جملة الاعراض الذاتيّة المذكورة التى يؤخذ الموضوع فى حدّه بالشرط المذكور رأى بشرط المعروف، و كان الشيخ أنما حذفه لدخوله فى العرض الذاتى بحسب حدّه المذكور، م.

العلة، و تقتضى الأعراض الذاتيّة اقتضاء العلة المعلول.

و **اقول** :: ما ذكره الشيخ في «الحكمة المشرقيّة» في هذا الموضوع، يرجع الى أن الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها وتعريفاتها بحسب اسمائها إنّما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها، وأما حقايقها في أنفسها فإنّما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات و ان كانت محتاجة إليها من حيث الوجود، فالحدّ التامّ يلتزم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود، فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا أجناس لها و لا فصول، فلا حدود لها، و ما لها أجناس و فصول، فحدودها التامة، تشتمل عليها دون موضوعاتها، و المشتملة على موضوعاتها من التعريفات إنّما هي رسومها لا حدودها، و كلّ ذلك فيما لا يقتضى تصوّر ذاتها التفاتاً الى موضوعاتها، إنّما ما يقتضى التفاتاً إليها فإنّما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها و عن اعتبار موضوعاتها، و ينبغي أن يحدّد باعتبار الموضوعات، و ذلك لأنّ التعلّق بالشئ في الوجود غير التعلّق به في المفهوم، و لا يُطلب في التحديد إلّا المفهوم. هذا حاصل كلامه المتعلّق بهذا البحث، و لو لا مخافة التّطويل لأوردناه بألفاظه.

فظاهر أنّ الأعراض التي تمثّل بها الشيخ في هذا الفصل، من «الإشارات» ممّا لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها، و ذلك لأنّ المساواة اتفاق في نفس الكميّة، و المناسبة اتفاق في كون الكميّة مضافة الى غيرها، و الزوجية انقسام بمُتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع آخر، فان جرّدت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات، بقيت المناسبة و المساواة اتفاقاً محضاً و هو نوع من المُضاف، و الزوجية انقساماً بمُتساويين فقط و هو نوع من الانفعال، و لا يكون شئ من ذلك عرضياً ذاتياً للكّم و العدد و لا لغيرهما، و كذلك في باقيها، و لست أدري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلّد المتقدّمين فيها، أيخالف الجميع في جعلها أعراضاً ذاتية، أم يُخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعريفات آخر، أمّا نحن معاشرُ المقلّدين فلما لم نفهم من هذه الأعراض، بسيطةً كانت أو مركبةً، سوى ما ذكره في تعريفاتها المتناولة للموضوعات، كانت تلك التعريفات حدوداً أو رسوماً، تامةً أو ناقصةً، بحسب الماهية أو بحسب التسمية، فلسنا نقدر على أن نتصوّرها غير ملتفتين الى موضوعاتها و لا على أن نعرفها إلّا كذلك و لا نأبى من أن نجوز أن يكون الحدّ المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكره

حدًا غير حقيقيّ، بحسب الماهية و حدّها على ما أشار اليه الشيخ، فكثيراً ما، يُطلق اسم الحدّ على سائر التعريفات بالمجاز و التوسّع فهذا ما عندي فيه، و أمّا الرّسم الجامع الّذي أورده الفاضل الشارح فهو رسمٌ للمحمولات الأوّليّة الّتي هي الجنس و الفصل القريبان الأعراض الذاتيّة الأوّليّة فقط، نقله الشارح الى ههنا و يخرج عنه المقومات البعيدة كأجناس الاجناس و الفصول و فصولهما و سائر الأعراض الذاتيّة المُتسعملة في البراهين، و الشارح معترفٌ بذلك، فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعاً.

قوله: «و الّذي يُخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشّيء لا مرٍ خارج عنه أعمّ منه لحوق الحركة للأبيض فإنّها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ و هو معنى أعمّ منه، أو أخصّ منه لحقوق الحركة للموجود فإنّها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ و هو معنى أخصّ منه، وكذلك لحقول الضّحك للحيوان فإنّه إنّما يلحقه لأنّه انسان.»

لم يذكر قسماً من الأقسام المذكورة و هو ما يلحق الشّيء لأجل أمرٍ يساويه و هو من جملة الأعراض الذاتيّة المذكورة بالشرط المذكورة كالضّاحك الّذي يلحق الانسان للتعجّب و مساوى الرّوايا القائمتين الّذي يلحق المثلث لوسائط بينهما، و لعلّ الشيخ حذفه ايثاراً للاختصار، و هو أيضاً خارجٌ عن الرّسم الجامع الّذي ذكره الشارح.

### \* اشارة الى المقول في جواب ما هو \*

«يكاد المنطقيّون و الظاهريّون<sup>١</sup> عند التّحصيل لا يميّزون بين الذاتيّ و بين المقول في

١ - قوله: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون» هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ في جواب ما هو توهموا العكس، فحكّموا بأنّ كلّ مقول في جواب «ما هو» جنس، و لم يميّزوا بين الجنس و الفصل، فانحصر جزء الماهية عندهم في الجنس، فلزمهم أن لا يكون بين الذاتيّ و المقول في جواب ما هو فرق، لأنّ كلّ ذاتيّ عندهم جزء الماهية، و كلّ جزء الماهية جنس، و كلّ جنس مقولٌ في جواب ما هو، فكلّ ذاتيّ مقولٌ في جواب «ما هو»، و أيضاً كلّ مقولٌ في جواب ما هو جنسٌ و كل جنس، جزء الماهية ذاتيّ، فكلّ مقولٌ في جواب ما هو ذاتيّ، فقوله: «و ذلك بأن تذكروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط»، اشارة الى بيان الطرد، و قوله: «الجنس هو جزء



الماهية» اشارة الى العكس، ثم لما تنبه بعضهم بأن فصول الانواع ذاتية مع أنها ليست مقولة في جواب «ما هو»، والاخص و هو الفصل، ليس مقولاً فحسبوا أنّ المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع أنها ليست مقولة في جواب ما هو، ثم انّ الشيخ أراد تحقيق المقام فبدء بتحقيق المقول في جواب ما هو، اى المطلوب بالسؤال بما هو، و هو الماهية اما بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة، و الماهية ما به الشئ هو، و لا يحصل في جواب «ما هو» ألا اذا ذكر جميع أجزاء الماهية، ضرورة أنها لا يتحقّق ببعضها، و من هنا تبين غلطهم، حيث توهموا أن فصل الجنس، مقول في جواب ما هو فما يكون مقولاً في جواب ما هو فاما أن يكون مقولاً في جواب السؤال عن الجنس و ليس كذلك لأنه ليس تمام ماهية الجنس، أو عن النوع و بطلانه أظهر، ثم قصد أن يبين منشأ غلطهم من عدم الفرق فقال: أما تشاء غلطهم من عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو، و الواقع في الطريق، و الدّاخل في الجواب، فقال الامام: المراد أنّ الفريقين، أى الذين لا يفرقون بين الذاتى و المقول في جواب ما هو، و القائلين بأنّ المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، أما وقوعا في هذا الخبط لأنهم لم يفرقوا بين نفس الجواب و بين جزءه، أما الفريق الاول فلانّ الفصل جزء النوع المقول في جواب ما هو و هم ظنّوا أنه مقول في جواب ما هو، و أما الفريق الثانى فلانّ المقول في جواب ما هو، هو الجنس لا فصله، و هم جعلوه و هم جعلوه مقولاً في جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة في جواب ما هو، هو الجنس لا فصله و هم جعلوه مقولاً في جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة في جواب ما هو ينقسم الى قسمين، لأنه ان كان مذكوراً في جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول في طريق ما هو، و ان كان مذكوراً بالتضمن فهو الدّاخل في جواب ما هو، تعرض لهما الشيخ، و لم يذكر الامام لهذا التّعرض فائدة، قال الشّارح: يُمكن أن يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرضه لذلك فائدة، و هو أن يحمل على فرعين لبيان منشأ الاشتباهين، فإنّ منشأ غلط الفريق الاول، عدم الفرق بين نفس الجواب و هو الماهية النّعية مثلاً و الدّخل في جواب «ما هو» و هو جزء الماهية، فإنهم ذهبوا الى أنّ كل مقول في جواب ما هو، جزء الماهية، و بالعكس، فلا فرق بينهما عندهم. و منشأ غلط الفريق الثانى عدم الفرق بين الجواب و الواقع في طريق ما هو، فإنهم حسبوا أنّ المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم فهو الواقع في الطريق و على هذا يكون الواقع في الطريق أخصّ من الدّاخل، لأنه حمل الدّاخل على جزء الماهية أى جزء كان، و الواقع في الطريق على الذاتى الاعم، و كان الواقع في

جواب ما هو».

هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ في جواب «ما هو»، حسبوا أنّ المقول في جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميّزوا بين الجنس والفصل، كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم في كتاب «الجدل»، فاذا حصل عليهم أى تبّهوا على تحقيق ما يؤدّى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكروا وأنهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم أن لا يكون بين الذاتيّ والمقول في جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ:

«يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون»، ولم يقل: أنّهم يقولون هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ في جواب «ما هو» حسبوا أنّ المقول في جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميّزوا بين الجنس والفصل» كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم في كتاب الجدل، فاذا حصل عليهم أى تبّهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية، لزمهم أن لا يكون بين الذاتيّ والمقول في جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون» ولم يقل: أنّهم يقولون كذا، ثمّ لما تبّه بعضهم بالفصول

الطريق على ما ذكره الامام متناولاً للجنس والفصل، مابيناً للداخل في الجواب، فأراد الشارح بيان أن هذا الاصطلاح مستفادٌ من كلام الشيخ، و مناسبٌ بمفهوم اللغة، أمّا أخذه من كلام الشيخ، فلأنه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل، أى فصل الجنس، فيكون الجنس عندهم وهو المقول في طريق ما هو ذاتياً أعم، وأمّا مناسبة اللغة، فلأنّ الجنس هو الواقع أولاً في التعريف، وعند الوصول الى حصول الماهية يذكر الفصل، ثمّ زاد بيان ما هو، فبيّن أنّه لا من حيث هو مقيّد بلغة خاصة يورد سؤالات أمّا عن حقيقة الشىء، أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة، وأمّا قيل لا من حيث هو مقيّد بلغة خاصة، لأنّ الالفاظ المترادفة لما هو في جميع اللغات موضوعة لطلب ماهية الشىء، وفيه نظر، لأننا نقول هب أن كلّ ما هو في كلّ لغة موضوعة للسؤال عن ماهية الشىء وأن الامر الاعم ليس ماهية الشىء لكنّه لا يلزم أن لا يكون مقولاً في جواب ما هو، وأمّا يكون كذلك لو لم يكن دالاً على الماهية، وهو ممنوع، ولا محيص عنه أنّ الاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في الجواب، لكن لا يكون ذلك حينئذٍ بمجرد العرف اللغوي، م.

ورآها و حدّھا غیر صالحهٌ لجواب ما هو، ذهب الى أنّ من الدّائيات ما يصلح لذلك، و منها ما لا يصلح، و جعل الصّالح ما هو، أعمُّ يعنى الجنس و هو المراد بقوله: «فان اشتهى بعضهم أن يميّز كان الذى يؤل اليه قوله هو أنّ المقول فى جواب «ما هو» من جملة الدّائيات ما كان مع ذاتيته اعم».

قوله: «ثمّ يتبلبلون اذا حقّق عليهم الحال فى ذاتيات هى أعمّ و ليست أجناساً، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس، و ستعرفها».

يقال: «تبليلت الألسن»، اذا اختلطت، و المراد أنّ كلامهم يختلط اذا تنبّهوا على ما يناقض رأيهم، و ذلك بايراد فصول الأجناس كالحساس للانسان، فإنّها ذاتياتٌ لكونها مقومةٌ للأجناس، و عامّةٌ لكونها مساوية لها فى الدّلالة، و غيرٌ صالحهٌ لجواب «ما هو» لكونها فصولاً للأجناس، ثمّ لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم و نقضه، اشتغل بتحقيق ذلك.

فقال: «لكنّ الطالب بما هو، انما يطلب الماهية، و قد عرفتها و أنّها انما نتحقّق بمجموع المقومات».

**اقول:** يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أنّ كلّ ماهية انما تتحقّق بأن يكون أجزاؤها حاضرةً معها، قال: «فيجب أن يكون الجواب بالماهية»

ثمّ نبّه على منشأ غلطهم بقوله: «و فرق بين المقول فى جواب ما هو و بين الدّاخل فى جواب ما هو، و المقول فى طريق ما هو، فانّ نفس الجواب غير الدّاخل فى الجواب، و الواقع فى طريق ما هو».

**اقول:** و ذلك لأنّ القوم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الّتى هى الماهية، و بين الدّاخل فيه، و الواقع فى طريقه الّذى هو جزء الماهية يعنى الذاتى. قال الفاضل الشارح: و الفرق بين الدّاخل فى جواب ما هو و المقول فى طريقه، هو أنّ الجزء اذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولاً فى طريق ما هو، و اذا صار مذكوراً بالتضمّن كان داخلياً فى جوابه.

**اقول:** و يمكن أن يحتمل الاشتباه الأوّل الواقع بين جواب «ما هو» و بين الذاتى، أى ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب و الدّاخل فيه فيكون الدّاخل فى الجواب هو

الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط، على ما يقتضى عرفهم، ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي وبين الذاتي الأعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو، هو الذاتي الأعم، وحينئذ يكون الدآخل في الجواب أعم من المقول في الطريق، ومما يؤيده أن الشيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولاً في طريق ما هو، وذلك عندهم أنما يكون هو الذاتي الأعم فإن الذاتي المساوي أنما يكون عندهم حدّاً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتي الأعم أولاً ثم يقيد بالمساوي أنما يكون عندهم حدّاً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتي الأعم فإن الذاتي المساوي أنما يكون عنده حدّاً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتي الأعم أولاً ثم يقيد بالمساوي حتى يتحصّل ماهيته، فاذن الأعم قد وقع في الطريق، وأما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية.

قوله: «واعلم انّ سؤال السائل بما هو، بحسب ما يوجهه كلّ لغة هو أنّه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، وأنما هو هو باجتماع ما يعمّه وغيره، وما يخصّه حتى يتحصّل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحقّقها، والأمر الأعم لا هو هوية الشيء، ولا مفهوم اسمه بالمطابقة، ولهم ان يقولوا أنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثانٍ ولكن عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدث وبأثوره الى قدمائهم دالّين على ما اصطالحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم، وأنت عن قريب ستعلم انّ لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى».

بيان ذلك: أن المباحث العلمية لا تتعلّق بالألفاظ إلا بالعرض كما مرّ، واذا تعلّقت بها فيجب أن يحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللّغة، ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحى، ولما كان البحث عن مفهوم «ما هو» لا من حيث هو، مقيد بلغة خاصّة، رجع الشيخ الى مفهومه الأصلي، وبيّن أنّه أنما يورد سؤالاً أما عن حقيقة الذات أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يبيّن في باب المطالب، ثم بيّن أن المعنى الذي يجعله القوم بازائه، ليس هو أحدهما، لأن حقيقة الذات أنما تتحصّل باجتماع ما يعمّه يعنى الجنس القريب، وما يخصّه يعنى الفصل، والأمر العام الذي يذهبون اليه، ليس هو ما به الشيء هو، يعنى حقيقته، ولا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة، فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف

اللغوي، فان ذهبوا الى اصطلاح طارٍ عليه و ادّعوه فلهم ذلك و لكن عليهم أن يبيّنوا المفهوم الذي اصطلحوه عليه، و السبب الموجب للتقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحى، و ان ينسبوا ذلك الى القدماء، فانّ طريقتهم فى هذه الصّناعة هى التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحنا كتبهم به و ليس يُمكنهم ذلك مع أنّهم مُستغنون عن هذا التّعسف على ما سنبينه.

### \* اشارة الى اصناف المقول فى جواب «ما هو» \*

«اعلم أنّ اصناف الدالّ على ما هو من غير تغيير العرف ثلاثة».

يعنى: بالعرف اللغويّ المذكور، و وجه الحصر أن يقال: المسئول عنه بما هو، اما ان يكون شيئاً واحداً، أو أشياء كثيرة، و الأوّل اما أن يكون كلياً، أو جزئياً، و الثّانى اما أن يكون تلك الأشياء مختلفة الحقائق، أو متّفقة الحقائق، و هذه أربعة أصناف، و الجواب عنها ثلاثة أصناف؛ لأنّ الجواب عن صنفين منها واحد، و ذلك لأنّ المسئول عنه ان كان شيئاً واحداً، أو كان كلياً فيُجاب بالحدّ وحده، و لا يُجاب بذلك اذا شاركه غيره ذى السّؤال، فهو جواب فى حال الخصوصيّة المطلقة، و ان كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق، فيُجاب بتمام الماهيّة المُشتركة بينها، و لا يُجاب بذلك اذا اختصّ السّؤال منها بواحد، فهو جواب فى حال الشّركة المطلقة، و ان كان شيئاً واحداً جزئياً أو أشياء كثيرة متّفقة الحقائق كان الجواب فى الحالتين، هو نفس ماهيّة ذلك الشّيء أو الأشياء، فهو جواب فى حالتي الشّركة و الخصوصيّة معاً، و قد ظهر من ذلك أنّ أصناف الجواب الذي هو الدالّ على ما هو ثلاثة لا تزيد و لا تنقص. و الشّارح جعل المطلوب فى الصنف الذي يدلّ بالخصوصيّة ماهيّة شخصٍ واحد، و تمثّل بزيد اذا قيل أنّه ما هو، و هو سهوٌ منه، فأنّه من الصّنف الثّالث كما ذكر فى الكتاب.

قوله: «احدها بالخصوصيّة المطلقة مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان».

**اقول:** الحدّ قد يكون بحسب الاسم و يُجاب به عمّا هو طالب تفسير الاسم، و قد يكون بحسب الحقيقة، و يُجاب به عمّا هو طالب الحقيقة، و ربّما يُجاب بحدّ واحدٍ فى

الموضوعين باعتبارين فلعلّه لم يقل مثل دلالة الحدّ على ماهيّة المحدود، لنلّا يتخصّص بأحدهما، بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما<sup>١</sup>.

قوله: «و الثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يستل عن جماعة مختلفة

١ - قوله: «بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما» لأنّ ماهية الاسم يمكن أن يكون مفهوم الاسم وحينئذ يكون الحدّ بحسب تفسير الاسم، ويمكن أن يكون حقيقة الاسم، فيكون الحدّ بحسب الحقيقة و إذا سُئل عن الانسان و الفرس و الفرد بما هي، لا يجوز أن يورد في الجواب ألبا الحيوان، لأنّ المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعمّ منه فهو ليس بكمال الماهية المشتركة او اخصّ فهو قريب مركّب من الماهية المشتركة و غيرها فلا يجب انتقال الذهن اليها فيختل الفهم، أو مساوياً فلا يخلو اما أن يكون مساوياً في المفهوم كالحدّ فهو مشتمل على التفصيل و هو مستدرک في الجواب لأنّ المطلوب نفس الماهية المشتركة و الحدّ هو الماهية المشتركة المُفصلة و اما أن يكون مساوياً في الصدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة، و اما قوله: «أحد الفصلين ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً» فهو ممنوع، و أما لم يكن فصلاً لو لم يكن له دخل في التّحصيل، ثمّ انّ مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطّبيعة الجنسية لجواز تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمورٍ متساوية فيكون كل منهما فصلاً لها مع أنّه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية أما هي بالتميّز عما عدا الماهية، و يجوز أن يكون للماهية فصلان تميزها كلّ منهما عن جميع الاغيار.

- فان قلت: لا جائز أن تكون الماهية مركّبة من أمرين متساويين، لأنّ شيئاً منها ان لم يميز الماهية عن جميع ما عداها لم يكن فصلاً و ان ميزها كان الآخر فصلاً لا فصلاً.

- فنقول: هذا يستلزم أن لا يكون للماهية خواصّ متعددة فان كل خاصّة يميز الماهية عن كلّ ما عداها، و اعلم أنّه ربّما يكون لفصل الحقيقي مجهولاً فلم يمكن أن يعبر عنه و يكون له لوازم و خواص فيؤخذ منها ما هو أقرب الى هذا الفصل و أجلى عند العقل و يشتقّ عنها و يقام ذلك المشتق مقام الفصل كالتأطّق المشتقّ من النطق الدال على فصل الانسان، و اذا وجد للماهية عرضان يشتهب تقدّم أحدهما على الآخر بالنسبة الى حقيقة الفصل و نسبة أحدهما الى الآخر كنسبته الى حقيقة الفصل كالحسّ و الحركة فقد يشتقّ من كلّ منهما ما يقام مقام الفصل، فيظنّ أنّهما فصلان متغايران، م.

فيها مثلاً فرس و ثور و انسان ماهي، و هنالك لا يجب و لا يحسن أآ الحيوان». اما أنه لا يجب أى لا ينبغي فلأنه تمام الماهية المشتركة، و أما أنه لا يحسن فلأنه لو اورد حد الحيوان بدلُهُ، لكان المورد مشتتلاً على ما يجب، لكنّه لم يحسن فأنه لا حاجة الى ذلك التفصيل.

قوله: «فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة، بل جزء الماهية المشتركة، و أما الانسان و الفرس و نحوهما فأخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية». **اقول:** هذا شروع في بيان ذلك بأن المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعم او اخص منه أو مساوياً له و أبطل الجميع و ذلك ظاهر.

قوله: «في ابطال المساوى: و أما مثل الحساس و المتحرك بالارادة طبعاً و ان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة فليسا يدلان على الماهية». اما قال ذلك، لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان، و التحقيق يقتضى أن الفصل الذى يتحصّل به الجنس، لا يكون فوق واحد لأن الواحد ان لم يتحصّل به الجنس، لا يكون فصلاً، و ان تحصّل به كان ما عداه فصلاً فلا يكون فصلاً، اللهم إلا أن يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة، و حينئذ يكون الفصل الحقيقى مجموعها، و كل واحد منها هو جزؤه، و ربما يكون الفصل الحقيقى، شيئاً لا يدل على ذاته أآ بعرض ذاتى له، فيشتق له الاسم من ذلك العرض، كالتاطق المشتق من التطق الدال على فصل الانسان، فان وجد له عرضان يشتهبه تقدّم أحدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم، و حينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما، و الحساس و المتحرك بالارادة فى هذا الموضع، من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقى هو النفس الحيوانية التى هى معروضة الحسّ و الحركة، فاشتق له اللقب منهما، و لما لم يكن هذا التحقيق منطقياً أعرض الشيخ عنه و عرض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله: «و ان انزلنا انهما مقومان» أى ان فرضنا.

قوله: «و ذلك لان المفهوم من الحساس و المتحرك بالارادة، و امثال ذلك

بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة حَسٍّ و او قوة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض، فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج أنه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الأقساماً.

يُرِيدُ أَنْ الْفُصُولَ وَالْعُرُضِيَّاتِ، كُلُّهَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَسْوَءِ الْمَاهِيَةِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا الْجِنْسُ وَالْفَصْلُ إِلَّا بِالِاتِّمَاعِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفُصُولَ تَحْصُلُ الْمَاهِيَةَ وَالْعُرُضِيَّاتُ تَلْحَقُهَا بَعْدَ تَحْصُلِهَا، فَأَمَّا الشَّيْءُ الَّذِي يَتَحْصَلُ بِهَا، أَوْ يَكُونُ مَوْضُوعاً لَهَا فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ مَفْهُومَاتِهَا لِذَلِكَ كَانَتْ يَشْتَمِلُ عَلَيْهَا لِكَانِ مَا بِهِ الْأَشْرَكُ دَاخِلاً فِيمَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، أَوْ الْأَشْيَاءُ الدَّاخِلَةُ فِي الْخَارِجَةِ هَذَا خَلْفٌ.

قوله: «إذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا، فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن<sup>١</sup> دون

١ - قوله: «و إذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن» جواب سؤال عسى أن يذكر: هب أن الماهية ليست داخلية في مفهوم الحساب، لكن لا يلزم منه عدم دلالة على الماهية، غاية ما في الباب أنه لا يدل عليها بطريق المطابقة أو التضمن، ونفى الاختصاص لا يستلزم نفى العموم، وتقرير الجواب أن المراد بالدلالة ههنا إحدى الدالتين والالتزام غير معتبرة، وقد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقاً حتى ان كل موضوع يقال فيه اللفظ، يدل على كذا، يُرَادُ بِهِ دَلَالَةُ الْمَطَابَقَةِ أَوْ التَّضَمُّنِ فَيَكُونُ دَلَالَةُ الْإِتِّمَاعِ مَهْجُورَةً فِي جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ، وَالشَّارِحُ قَالَ: أَرَادَ بِهَذِهِ الدَّلَالَةَ، الدَّلَالَةَ عَلَى الْمَاهِيَةِ، بِطَرِيقِ التَّضَمُّنِ، بَلِ الْمَذْكُورُ فِي الْجَوَابِ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِالْمَطَابَقَةِ وَعَلَى اجْزَائِهَا بِالتَّضَمُّنِ، وَفِي تَعْلِيلِهِ نَظَرٌ، لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ أَنْ لَفْظَةُ «مَا» يَقْصُدُ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِالْمَطَابَقَةِ اجْزَائِهَا بِالتَّضَمُّنِ، وَفِي تَعْلِيلِهِ نَظَرٌ، فَهُوَ يُمَكِّنُ الدَّعْوَى، وَإِنْ أَرَادَ بِهِيَ بِنْفِصِ الْمَاهِيَةِ الْمَسْتَوَلِ عَنْهَا أَوَّلًا وَالْأَجْزَاءِ ثَانِيًا فَهُوَ مُسَلِّمٌ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ امْتِنَاعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَاهِيَةِ أَوْ عَلَى اجْزَائِهَا بِالِاتِّمَاعِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقَالَ: لَا يَجُوزُ أَنْ يُطْلَقَ فِي الْجَوَابِ «مَا هُوَ» لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ أَوْ عَلَى اجْزَائِهَا لِأَنَّ الْمَسْتَوَلِ عَنْهُ وَاجْزَائِهِ كَمَا كَانَ لَازِمًا لِمَعْنَى اللَّفْظِ، جَازٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ لَوَازِمٌ أُخْرَى فَلَا يَتَعَيَّنُ الْمَسْتَوَلِ عَنْهُ وَأَمَّا اجْزَائِهِ فَلَا يَسْتَوْفَى حَقَّ الْجَوَابِ وَالْيَاقِينُ هَذَا إِشَارَةُ الشَّيْخِ بِقَوْلِهِ: وَالْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الْإِتِّمَاعِ، غَيْرٌ مُحْدُودٍ لَكِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ الدَّلَالَةِ الْإِتِّمَاعِيَّةِ لِجَوَازِ تَعْيِينِ الْمَاهِيَةِ وَاجْزَائِهَا بِحَسَبِ الْقَرَانِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْحَالِيَّةِ، كَمَا فِي سَائِرِ الْمَجَازَاتِ، نَعَمْ لَوْ اصْطَلَحَ عَلَيْهِ وَيَذَكُرُ لِبَيَانِ ذَلِكَ سَبَبُ الْإِصْلَاحِ، كَانَ



طريق الالتزام».

يُريد بهذه الدلالة، الدلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم، لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وأدى به ذلك الى جعل دلالة الالتزام مهجورةً في جميع المواضع والعلّة في اختصاص المطابقة والتّضمّن بهذه الدلالة أنّ لفظة «ما» أنّما يقصد بالقصد الأوّل ما يُطابق المسئول عنه دون ما عداه، ثمّ يتعلّق بأجزائه بالقصد الثّاني لكون المسئول عنه متعلّق الهويّة بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً.

قوله: «و كيف و المدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود».

أى: اللفظ الذي يقصد به أشياء محدودة، إذا دلّ على الماهية أو على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخلُ فيهما فقد وقع على أشياء محدودة و أمّا اللوازم الخارجيّة فلكونها غير محدودة، لا يجوزُ أن تكون مقصودة له.

قوله: «و أيضاً إذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو مثل الضحاك - مثلاً - فأنّه من طريق الالتزام يدلُّ على الحيوان الناطق،

تاماً، و قوله: «أى اللفظ الذي يقصد به أشياء محدودة إذا دلّ على الماهية او على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة» هذيان، لأنّ وقوع اللفظ على اشياء محدودة، لا معنى له إلّا كون تلك الاشياء المحدودة مقصورة منه، فلا فرق بينه و بين الموضوع، و ايضاً لا حاجة الى ذكر الشّرط لأنّ كل لفظٍ يقصدُ به أشياء، محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية و اجزائها او غيرها، لكن المراد و ان لم يدلّ التّركيب عليه ان الماهية و اجزائها محدودة فيمكن أن يكون مقصودة باللفظ بخلاف اللوازم. و أمّا قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو»، فيه منع لجواز أن يكون المُعتبر عندهم في الجواب كونُ الشّيء ذاتياً له و دالاً على المسؤل عنه بالالتزام و حينئذٍ لا يتوجّه النقص، و كذلك قوله و إلّا لكان الرّسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدلالة الالتزامية كون الرّسوم الناقصة مهجورة و أنّما يكون كذلك لو لا كان المراد الماهية المرسومة و المحدودة و ليس كذلك، بل المراد مفهوماتها المطابقية ثمّ إنّ الدّهن اذا تصوّرها فربما انتقل الى الماهية و كان هذا قد مرّت مرّات، م.

لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو، فقد بان أن الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جواباً عما هو أن نقول لتلك الجماعة أنها حيوانات.

هذا تصريحٌ بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضوع، لأن ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع و إلا لكانت الرسوم أيضاً مهجورة على الاطلاق، وكذلك الحدود التاقصة التي تخلو عن الأجناس، و أيضاً الشيوخ قد صرح بذلك في «الشفاء» في الفصل الذي قسم فيه الكلّي، الى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسم الدال على الماهية الى الجنس و النوع ما هذه عبارته:

«و الحساس لا يدلُّ على ما يدلُّ عليه الحيوان إلا بالالتزام فليس جنساً اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدلُّ بالمطابقة أو التضمن». و هذا أيضاً نصٌّ صريحٌ على التخصيص بهذا الموضوع.

قوله: «و تجد اسم الحيوان<sup>١</sup> موضوعاً بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي تخصها و ما في حكمها وضماً شاملاً أما يخلّي عما يختص كل واحد منها».

**اقول:** يُريد أنه اذا بطلت الأقسام بأسرها تعيّن الحيوان للجواب فأنه هو الذي يشتمل

١ - قوله: «و تجد اسم الحيوان» أي تجد الحيوان موضوعاً بازاء الجملة المشتركة الذاتية المخصوصة بأنواعها، أو ما في حكمها من العوارض التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقايقهما، مثلاً الحيوان موضوعٌ للجسم التامى و حقيقة فصله، و هي تمام المُشترك بين ساير أنواع الحيوان. و موضع للجسم التامى و الحساس و المتحرّك بالارادة الذين في حكم الفصل و هي كمال المشترك بينها، و هذا الوضع مخلى عما يختص بكل واحدٍ من أنواعه أعنى فصول الانواع. و في نسخة أخرى دون التي يخصها، أي تجد اسم الحيوان موضوعاً لجميع المشتركات بين أنواعه إلا الامور المُختصة بكل نوع من الفصول، و ما في حكم تلك الامور المُختصة من العوارض التي يقام مقام فصولها وضماً شاملاً. فقد حكى ذلك الوضع عما يختص بكل واحدٍ منها و لما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع و لم يفسر الشارح إلا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص و الاشتراك في المقومات و فيه سماجةٌ و النسخة الثانية أوضح و ادلّ على المراد، م.

على جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المُختلفات المسئول عنها و يخلى عن فصل كل واحدٍ منها.

قوله: «هذا و اما الثالث فهو ما يكون بشركة و خصوصيةً معاً مثل ما انه اذا سئل عن جماعةٍ هم «زيد» و «عمر» و «خالد» ما هم كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنهم اناس». اى من غير تغيير العرف اللغوى.

قوله: «و اذا سئل عن «زيد» وحده ما هو، لست أقول من هو، كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنه انسان».

اشارة الى الفرق بين «ما» و «من»، فإن الاول قد مرّ بيانه، و الثانى أما يطلب به العوارض المشخصة، و يكون جوابه زيد أو ما يجرى مجراه.

قوله: «لانّ الذى يفضل فى زيد على الانسانية اعراض و لوازم لأسباب فى مادته التي منها خلق، و فى رحم أمه و غير ذلك عرضت له».

يُريد أن يفرّق بين الأشياء التي<sup>١</sup> تدخل على معنى، كالحيوان و تجعلها أشياء مختلفة

١ - قوله: «يريد أن يفرق بين الاشياء» التي يقارن طبيعةً كليّةً قد يجعلها أموراً مختلفةً بحسب الحقيقة، و قد يجعلها أموراً متفكّةً بحسب الحقيقة، و بيانه يستدعى تهيداً مقدّمة، و هى أن الصّور الحاصلة فى العقل من الشىء رُبما يعتبر من حيث أنّها عقليةٌ موجودةٌ واحدة، و لو فرض اقترانها بصورةٍ أخرى كانت موجودة من متغايرتين، فلا يكون أحدهما مقولة على المجموع المركّب منها، و رُبما يعتبر من حيث هى، حتّى لو قارنها ألف شىء، كانت مقولة على المجموع المركّب منها، فقد لا يكون متحصّلة فى حد نفسها، بل يكون مبهمه محتملة لان يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و قد يكون متحصّلة، أمّا بنفسها كالانواع البسيطة، أو بما ينضاف الى المعانى الغير المتحصّلة كالانواع الداخلة تحت الاجناس، فإنّها لا تتحصّل إلا باعتبار الفصول، و هذان أعنى غير المتحصّل، و المتحصّل فى نفسه، يشتركان فى أنّهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير

حتى لو انضمَّ الفصل مع الاول و التَّشخص مع الثانى يحملان على المجموعين، لكن فرق بينهما من حيث انَّ اللاحق ثمة علةٌ لتحصله و هيها معلول، فالصورة العقلية بالاعتبار الاول، يسمّى مادة و جزء ايضاً، اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شىء مع آخرٍ مغايرٍ له يتحصّل منهما ماهية، و بالاعتبار الثانى يسمّى جنساً، و بالاعتبار الثالث نوعاً.

- فان قلت: لما كان ابهامُ الجنس عن احتمال أن يكون احد الاشياء، فكذلك النوع يحتمل أن يكون احد الاصناف أو احد الاشخاص، فليكن مبهماً لا متحصلاً فى نفسه.

- فنقول: ابهامُ الجنس هو احتمال أن ينضمَّ معه فصل يحصل منهما ماهية، و ينضمَّ معه فصل آخر و يحصل منهما ماهية أخرى مخالفة للاولى، فهى مبهة بالقياس الى الماهيات، و أما النوع فقد كمل ماهية و انطبق على كمال حقيقة كلِّ شخص شخص فلا ابهام فيه اصلاً، و محصل الكلام، أن الصّورة العقلية تؤخذ تارة بشرط لا شىء، اى لا بشرط أنّها واحدة، بحيث اذا انضمت مع صورةٍ أخرى كانتا متغايرتين فى العقل، و تؤخذ تارةً بشرط شىء، أى ينضمَّ معها صورة أخرى و يكونان مطابقين لامرٍ واحدٍ فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان و الناطق المطابقين لماهية الانسان، و هو النوع، و قد تؤخذ لا بشرط شىء، فيكون له جهتان لا مكان اعتبار التغايرة بينه و بين ما يقارنها، و لا مكان اتحادهما بحسب المطابقة و هو الذاتى المحمول، اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد فى الذات و التّغاير فى المفهوم، فالحيوان المأخوذ بشرط لا شىء، مقدّم على الانسان تقدّم الجزء فى الوجودين، أما تقدّمه فى العقل فظاهر، و أما تقدّمه فى الخارج، فهو بحسب مبدهه فان الموادّ العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجيّة كما اذا أخذنا الحيوان من البدن، و الناطق من النّفس الناطقة فكما أن الحيوان و الناطق اذا أخذناهما باعتبار المادة يتقدّمان الانسان بحسب الخارج، هذا اذا كان لهما مبادٍ خارجيّة، أما اذا لم يكن، فلا تقدّم لها فى العقل، و لا حيوان المأخوذ بشرط الشىء هو النوع و ذلك ظاهر، و المأخوذ لا بشرط الشىء، لا يكون جزءً بل ذاتياً فهو جزءٌ من حدّ وجوده فى العقل متقدّم على وجود الانسان فى العقل، ضرورة أن تصوّر الانسان يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان من حيث هو هو، لكن وجود الحيوان فى العقل، متأخّر عن وجود الانسان فى الخارج لأنّ ما لم نحسّ الانسان فى الخارج، لم يمكننا تعقلّ الحيوان، فانه صورةٌ منترعة عمّا فى الخارج و الى ذلك سيشيرُ الشيخ بقوله: «بل أنّما يجعله حيواناً ما يتقدّمه فيجعله انساناً»، فانه إشارة الى تقدّم وجود الانسان فى الخارج على الحيوان الذى هو الجنس، و لا

الحقائق، كالانسان و الفرس، و بين الأشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان و تجعلها أشياء متفقه الحقيقة كزيد و عمرو و لنورد لبيان ذلك مقدمه هى أن نقول: من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، و يكون كل ما يقارنه زائداً عليه و لا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه، و منها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره و أن لا يقارنه، و يكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة، و هذا الأخير، قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و إنما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء، و قد يكون متحصلاً بنفسه أو بما انضاف الى المعنى المذكور قبله و لا يكون مبهماً و لا محتملاً لأن يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، ألا أن اللاحق مقسطن لقوام ذلك المعنى فى الصورة الأول و يسمى فضلاً، أو لاحقاً به بعد التقوم فى الصورة الأخيرة و يسمى عارضاً فالكلى يسمى بالاعتبار الأول «مادة»، و بالاعتبار الثانى «جنساً»، و بالاعتبار الثالث «نوعاً»، مثاله الحيوان، اذا اخذ بشرط أن لا يكون معه شىء، و ان اقترن به الناطق - مثلاً - صار المجموع مركباً من الحيوان و الناطق و لا يقال له أنه حيوان كان مادة، و ان أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شىء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً و ان تخصص بالناطق تحصل انساناً، و يقال له أنه حيوان كان جنساً، و اذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً و متحصلاً به كان نوعاً، فالحيوان الأول جزء الانسان و يتقدمه تقدم الجزء فى الوجودين، و الحيوان الثانى ليس بجزء، لأن الجزء لا يحمل على الكل، بل هو جزء من حده و لا يوجد من حيث هو كذلك ألا فى العقل و يتقدمه فى العقل بالطبع لكنه فى

ريب أن الجنس هو المحمول الذى لا وجود له مغاير لوجود موضوعه ألا فى العقل، و لو حملناه على الحيوان الخارجى كان جعل الحيوان مغايراً لجعل الانسان و هو محال و مناقض لما صرحوا به، اذا تقرّر هذا فنقول: لما كان الانسان نوعاً، كانت ماهية محصلة لا يختلف ألا بالعوارض و اللوازم، حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض، لم يلزم قرح فى الماهية، و ليس كذلك نسبة الانسانية، فإنه لو توهم رفعها من زيد - مثلاً - لم يبق ماهية الأ، و لانسبة الحيوانية الى الانسانية و اللانسانية وألا لتغاير الجعلان و هو خلف، م.

الخارج متأخّر عنه لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيءٌ يعمّه وغيره و شيءٌ يخصّه و يحصله بصيرته هو هو بعينه، و الحيوانُ الثالث هو الانسان نفسه، لأنّه مأخوذٌ مع الناطق، و الأشياء التي تنضاف اليه بعد تحصيله لا تفيدهُ اختلافاً في الماهية بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد كالانسان الأبيض، و الانسان الأسود و كهذا الانسان و ذلك الانسان، فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى و تجعله أشياء مختلفة الحقائق، و بين الأشياء التي تدخل عليه و تجعله أشياء متّفقة الحقيقة. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لما كان الانسان نوعاً - كما قلنا - كان متحصّل الوجود، فكان كلّما ينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقومٍ اياه بل عارضٌ له بخلاف الحيوان و لذلك كانت ماهية الأشخاص هي شيئاً واحداً و هو المراد بقوله: «لأنّ الذي يفضل في زيد على الانسانية، أعراض و لوازم لأسباب في مادّة التي منها خلق».

قوله: «و لا يتعدّر علينا أن نقدر عروض أضدادها في أول تكوّنه، و يكون هو هو بعينه».

اشارة الى أنّ العوارض و اللوازم، لما قارنته بعد تحصيله، فلا يتبدّل حقيقته بتبدّل تلك العوارض، مثلاً زيد الأبيض، لو فرضناه أسوداً لم يتبدّل انسانيته.

قوله: «و ليس كذلك نسبة الانسانية اليه و لا نسبة الحيوانية الى الانسانية و الفرسية و ذلك لأنّ الحيوان الذي كان يتكوّن انساناً فاما أن يتمّ تكوّنه ممّا يتكوّن منه يكون انساناً، و اما أن لا يتمّ تكوّنه فلا يكون لا ذلك الحيوان و لا ذلك الانسان».

يُريد أنّ الماهية، لا يُمكن أن تكون كذلك، لأنّها ان تبدّلت ارتفع الشئ الذي هي ماهيته.

قوله: «و ليس يحتمل التقدير المذكور من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته انساناً».

يعنى: الناطقية.

[قوله:] «بل لحقته اضدادها او مغايراتها».

يعنى: اللاناطقيّة أو الصّهالية.

يقوله: «لكان يتكوّن حيواناً غيرُ انسان يعنى فرساً مثلاً» و هو ذلك الواحد بعينه». يعنى: يكونُ بعد تكوّنه فرساً هو ذلك الواحد الذى أمكن قبل ذلك أن يكون انساناً، و مُرادُه من ذلك، الاشارة الى أن ما يحصل الماهية أعى الفصل، لا يحتمل التبدل أيضاً مع بقاء الماهية.

قوله: «بل انما يجعله حيواناً ما يتقدّمه، فيجعله انساناً». اشارة الى تقدّم وجود الانسان، باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس و ان كان وجود الجنس فى العقل، متقدّماً على تصوّره.

قوله: «و ان كان على غير هذه الصّورة فهو على غير هذا الحكم و ليس ذلك على المنطقى».

أى: و ان كانت هذه الطّبايع المذكورة التى فرضناها عوارض فصولاً فى نفس الأمر و كانت التى فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور، ولكن ليس على المنطقى أن ينظر فى الموادّ بل عليه أن يبيّن أن الأشياء التى تختلف بالحقايق، و التى لم تخلف أى أشياء كانت اذا سُئل عنها بما هو كيف يُجاب عن كلّ واحدٍ منهما.

النّهج الثّانى  
فى الالفاظ الخمسة المفردة  
و الحدّ و الرّسم

\* اشارة \*

الى المقول فى جواب ما هو الذى هو الجنس  
و المقول فى جواب ما هو الذى هو النوع

«كُلٌّ محمولٌ كلىّ، يُقال على ما تحته فى جواب «ما هو»، فأمّا أن يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط، و اما أن تكون بالعدد مختلفة، فأما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف أصلاً و الأوّل يسمّى جنساً لما تحته، و الثّانى يسمّى نوعاً، و من عادتهم ايضاً أن يسمّوا كلّ واحدٍ من مختلفات الحقائق تحت القسم الأوّل نوعاً له و بالقياس اليه».

كلُّه ظاهر مستغنٍ عن التفسير.

قوله: «على أنّ اسم النوع عند التّحقيق آتما يدلُّ فى الموضوعين على معينين مختلفين».

اقول: النوع المضاف الى الجنس، يستلزم اعتبارين<sup>١</sup> أحدهما نسبته الى ما فوقه الذى

---

١ - قوله: «النوع المضاف الى الجنس، يستلزم اعتبارين»، النوع يدلُّ بالاشتراك على معينين، و النوع المضاف يتضمّن اعتبارين، أحدهما نسبته الى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس، و ثانيهما نسبته الى ما تحته لاعتبار الكلىّ فى حدّه، و الكلىية لا بدّ أن يلاحظ فى مفهومها المقايسة الى ما



هو الجنس و الثاني نسبته الى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً آخر التي لولاها لم يكن النوع كلياً، و النوع الحقيقي يستلزم اعتباراً واحداً و هو نسبته الى الأشخاص التي تحته فالأول قد يتناول الأنواع العالية و المتوسطة و السافلة التي تخصّ باسم نوع الأنواع تناول الجنس لأنواعه و الثاني قد يُشارك نوع الأنواع وحده، في موضوعاته و يُباينه بأحد اعتباريه، أعني النسبة الى ما فوقه و قد يُباينه في الموضوع أيضاً اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة و النقطة و الآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلاثة أشياء، أحدها اختصاص أحدهما بالنسبة الى ما فوقه و لاجل ذلك يجب تركّبه عن جنس و فصل و أما الآخر فلا يجب فيه ذلك و ان كان جائزاً لاشتراك المذكور في الموضوع، و ثانيهما جواز مُباينة الاضافي للحقيقي، في الموضوعات حين يكون نوعاً عالياً أو متوسطاً من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة، و ثالثها جواز مُباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات، حين لا

تحتها من الكثيرين، فلا يحصل مفهوم النوع المُضاف إلا اذا اعتبر النسبتان نسبته الى ما تحته، و نسبته الى ما فوقه، و ما فوقه هو الجنس، و ما تحته يُمكن أن يكون أشخاصاً و أن يكون أنواعاً، و أما مفهوم النوع الحقيقي، فلما اعتبر فيه الكلّي يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته، لكن ما تحته ليس إلا الاشخاص لانه مَقولٌ على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، و الحاصل أنه اعتبر في مفهوم النوع الاضافي نسبتان، و في مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة هي أخصّ احدى النسبتين، و هو مشارك لنوع الانواع و مبائن له، أما تشاركهما فلتصادقهما على الانسان - مثلاً - و اشتراكهما في الموضوعات أي الافراد، و أما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم، فان مفهوم «نوع الانواع» يستلزم نسبته الى ما فوقه، لانه نوع من النوع المُضاف دون المفهوم الحقيقي، الثاني من حيث الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما لم يندرج تحت الجنس كالوحدة و النقطة، بخلاف نوع الانواع، فانه لا يبد من وقوعه تحت جنس و إنما لم يتعرّض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث أنهما يستلزمان لا يبد من وقوعه تحت جنس و إنما لم يتعرّض للمشاركة بينهما بحسب نوع حقيقي، نسبته الى الاشخاص، فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة، هكذا قيل و فيه نظر، لان المشاركة إنما اعتبرت بين نوع الانواع و النوع الحقيقي، و النسبة التي في مفهوم نوع الانواع، ليست إلا نسبته الى الاشخاص، نعم لو اعتبرت المشاركة و المُباينة بين مطلق النوع المُضاف و النوع الحقيقي لاستقام ذلك فكان أوضح و أقرب الى الضبط، م.

يكونُ تحت جنس.

قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون<sup>١</sup> ظنهم أن اسم النوع في الموضوعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم والخصوص».

و في بعض النسخ: «و مختلفة بالعموم والخصوص»، وهو أظهر فإن الأول يوهم أن يكون لهم سهوان، الأول ظنهم أن النوع في الموضوعين له دلالة واحدة، الثاني ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص، و يلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس، فإنه لا يختلف إلا بالعدد، حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة و ذلك مما لم يذهب اليه

١ - قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون» اذا قيل ظن القوم أن النوع له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم، فلا شك أن هذا القول، يوهم أن لهم مذهبين، ذهب بعضهم أن النوع له دلالة واحدة، و آخرون الى أن دلالتة مختلفة بالعموم والخصوص، لكن لا قائل بأن النوع في الموضوعين له دلالة واحدة، و ألا لكان كل نوع اضافي حقيقياً، فيجب أن لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس إلا بالعدد، فلا يمكن أن يقع جنس تحت جنس و هذا مما لم يذهب اليه ذاهب، فالنسخة الاولى واحداً و هو المندرج تحت جنس و هذا المفهوم مطلق، و ربما يقيد بملاصقة الاشخاص، فان التسمية تنازل الى نوع الانواع، و اذا وصلت اليه انتهت، و لم تكن بعده إلا الاشخاص، و اذا تقيد بهذا التقيد، يطلق عليه اسم النوع الحقيقي، فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص، ثم ان الانواع و الاجناس قد لا يترتب فيكون أجناساً مفردةً و أنواعاً مفردةً، و قد يترتب و يحصل مراتب ثلاث، لكن الاجناس ينتهي في طرف التصاعد، و ألا لزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية فيتوقف تصورها الى اخطارها بالبال، و هذا إنما يتم في الماهية المتصورة، و ألا فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد؟. على أن تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء بالبال، بل لا يتوقف إلا على تصورها كما سبق، و أيضاً لو لم و ليس كذلك، بل كل فصل علة لحصة و ليس تلك الحصة علة فصل آخر، و الانواع ينتهي في طرف التنازل و ألا لكان كل نوع تحت نوع فلا يتحقق شخص فأنه لو تحقق لزم انتهاؤها به، فاذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع، ضرورة ان وجودها لا يكون إلا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج لشخص، ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها، م.

أحد، و مُراد الشيخ ليس أنّهم ظنّوا أنّ النوع الحقيقيّ هو نوع الأنواع لا غير، فجعلوا للمعنيين دلالةً واحدةً مختلفةً و الخصوصُ لكونها مطلقةً في أحدِ الموضوعين و مقيدةً بملاصقة الأشخاص في الموضوع الآخر.

### \* إشارة الى ترتب الجنس و النوع \*

قوله: «ثمّ إنّ الأجناس قد ترتّب متصاعدة و الأنواع قد ترتّب متنازلة».  
 اى: رُبّما ترتّب لأنّ ترتبه ليس بواجبٍ في جميع الموادّ.

قوله: «و يجب ان ينتهى» و ذلك لأنّها لو لم ينتهى فى التصاعد، للزم تركّب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى، و يتوقّف تصوّره على احضار جميعها بالبال. قال الفاضل الشارح: و أيضاً لوجب ترتّب العلل و المعلولات، لا الى نهاية و ذلك لكون كلّ فصل علّةً لتقومه السطحى من الجنس و هو محالٌ على ما تبين فى الالهيات، و لو لم ينتهى فى التنازل لما تحصّلت الأشخاص و الأنواع الحقيقيةً أعنى؛ أعيان الموجودات التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس و ما يليها.

قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهى فى التصاعد أو فى التنازل<sup>١</sup> من المعانى الواقع عليها

١ - قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهى فى التصاعد أو فى التنازل ههنا بحثان أحدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة و ماهياتها و لوازمها، و ثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية و ماهياتها و أحكامها، و ليس شىء منها على المنطقى، لأنّ بحثه فى المعقولات الثانية و ذلك بحثٌ فى المعقولات الاولى، و الشيخ اعترض بذلك على المنطقيين حيث تعرّضوا لاحد البحثين دون الآخر و كان هذا مهمّ و ذلك غير مهمّ و فرّق الشارح بما يتوقّف على تقديم مقدّمين احديهما أنّ الاجناس المتوسطة و السافلة لا تنضبط بل لا تتناهى فى جهة العرض، لكونها أنواعاً لجنس، و الجنس يجوز أن يكون مقولاً على كثيرين، لا نهاية لها فى جهة الطول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص و أمّا الاجناس العالية، فهى منضبطة منحصرةً بحكم الاستقراء، و ثانيهما أنّ الصّناعة أمّا علميةٌ و هى التى المقصود منها العلم كالحكمة الالهية، و أمّا

الجنسية و النوعية، واما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولاً بل انما يجب عليه ان يعلم ان هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالية هي أجناس الأجناس، و أنواعاً سافلة هي أنواع الأنواع، و أشياء متوسطة هي أجناس لما دونها و أنواع لما فوقها، و أن لكل واحدٍ منها في مرتبة خواصّ.

**اقول:** يُريد أن معرفة مواد الأجناس و الأنواع بأعيانها، ليست من هذا العلم، لأنها المعقولات الاولى، و هذا العلم، يبحث عن المعقولات الثانية، فالمنطقي من حيث هو منطقي، لا ينظر فيها، و أما النظر في أن لكل واحدٍ من العالية و المتوسطة و السافلة، في مرتبة خواصّ، فانما يلزمه لأن العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواصّ، و هي الأعراض الذاتية المذكورة.

قوله: «و اما أن يتعاطى النظر في كمية أجناس و ماهيتها دون المتوسطة و السافلة كان ذلك مهمّ و هذا غير مهمّ فخرج عن الواجب و كثيراً ما ألهم الأذهان زيفاً عن الجادة». **اقول:** يعترض على سائر المنطقيين، فانّ مقدّمهم الذي هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر، التي هي أجناس الأجناس و أشار الى معانيها و خواصّها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمّى بـ«قاطيعورياس»، و جعلها شبيهة مصادرة لهذا العلم، لا جزءاً منه، و تبعه الجمهور في ذلك، بل زادوا في بياناتها عليه، و لا شك في أن النظر في ذلك، ليس من المباحث المنطقية، الا أن الحكم بأن النظر فيها يجري

عليه و هي التي المقصود منها العمل كالطبّ، و الواجب على العالم بقواعدها اذ حاول التمرين و التحقيق بكمياتها أن يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط أن يكون الموقف عليه مطبوعاً فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية، ثم لما كان المنطق علماً آلياً متعلقاً بالاعمال الفكرية و كان المطلوب اما اقتناص المطالب التصورية أو التصديقية، و ذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري، أنه من أي مقولة هو، و أجزاءه من أي مقولة يجب أن يحصل، و في المطلوب التصديقي أن حديه من أي مقولة؟ فلا بد للمنطقي أن يتحقق معاني المقولات العشرة بخلاف الاجناس المتوسطة و السافلة اما لعدم انضباطها أو لاستغنائه عنها بواسطة اشتغال الاجناس العالية عليها، م.

مجري النظر في الأجناس المتوسطة و السافلة من كونها مهمماً أو غير مهمم في هذا العلم، خروج عن الانصاف.

فان المنطقي أنما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود و اكتساب المقدمات الى ذلك، لأنه ما لم يعرف أن محدوده و كل واحد من حدى مطلوبه تحت أى جنس من الأجناس: يقع بحسب الماهية لم يكن له أن يحصل الفصول المترتبة، و لا سائر المحمولات التي يتركب منها التعريفات، و يستفاد منها التصديقات بحسب الأغلب، كما بين في مواضعها، و أما المتوسطة و السافلة التي لا تنحصر في عدد، فأنما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها، و مما يشبه ذلك أن الطيب من حيث هو طيب، يجب أن لا ينظر إلا في حال بدن الانسان من حيث يصح و يمرض، ليحفظ الصحة و يزيل المرض، فان نظر من حيث هو طيب في ماهيات أشياء، ربما يستعملها أو لا يستعملها، أهي معدنية أو نباتية، أو حيوانية، و معادتها أين هي، و أوقات تحصيلها متى هي، و شرائط حفظها ما هي، و كم هي، دون ما لم يسمع به أو لم يقع اليه مما يمكن أن يكون معرفتها أنفع في علمه كان لك مهمم و غيره ليس بهمم فخرج عن الواجب ألا أنه لما تصور إمكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة أو مزيلة للمرض، أضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءاً من علمه، و هذا دأب أصاب سائر الصناعات العلمية فأنهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تميم تلك الصناعات و ان كان خارجاً عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها.

### \* إشارة الى الفصل \*

« و اما الذاتى الذى ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليتته بالقياس اليها قولاً في جواب ما هو، فلا شك في أنه يصلح للتمييز لها عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما.»  
**اقول:** كل ذاتي اما أن يكون مقولاً في جواب ما هو<sup>١</sup> بالقياس الى ما هو ذاتي له أو لا

١ - قوله: «كل ذاتي اما أن يكون مقولاً في جواب ما هو»، الذاتى بالقياس الى ما هو ذاتي له اما أن يكون مقولاً في جواب «ما هو» أو لا يكون، و المقول في جواب «ما هو» اما تمام ماهيته مطلقاً أو تمام الماهية المشتركة، و غير المقول في جواب «ما هو» اما داخل في جواب ما هو، أو

خارج عنه، و الذاتى الخارج عن المقول فى جواب «ما هو» اما أن يكون خارجاً عن تمام الماهية مطلقاً و هو محالٌ و الّا لم يكن تمام الماهية خارجاً عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصاً ببعض الماهية المشتركة فان لو كان مشتركاً لم يكن ما فرض تمام المُشترك تمام المُشترك فيكون مميزاً لذلك البعض عما يشاركه فيكون فضلاً، و الداخلى فى جواب «ما هو» اما أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو لا يجوز أن يكون تمام الماهية مطلقاً بل لا يكون الّا تمام الماهية المشتركة و اما أن لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو فصلٌ لان ذلك المقول فى جواب «ما هو» الداخلى فى المقول فى الجواب ليس الّا تمام المشترك، فالجزء الذى يكون غير مقول فى جواب «ما هو» لا يكون مشتركاً و الّا لم يكن تمام المُشترك، تمام المشترك فيكون مختصاً بالبعض فضلاً له، و الى هذا أشار بقوله: و ان لم يكن مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور» و فيه نظر، لانه انما يتم لو كان المقول فى جواب «ما هو» لا بد أن يكون مشتملاً على مقول فى جواب «ما هو» و هو ممنوعٌ. سلّمنا، لكن لا نسلم أن الجزء الغير المقول فى جواب «ما هو» لو كان مشتركاً لم يكن تمام المشترك، تمام المشترك و انما يلزم ذلك لو كان خارجاً عن تمام المُشترك و لم لا يجوز أن يكون داخلاً فيه. على أن الداخلى فى جواب ما هو، يمتنع أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» على تقدير أن لا يكون فى جواب «ما هو» و ان اختلفت المقاييس لم يلزم المطلوب اذا المطلوب انحصار الذاتى بالقياس الى ماهيته فى النوع و الجنس و الفصل و انما قال فى الوجود او فى جنس ما زعم متأخرو المنطقيين أن ذلك لجواز تركيب الماهية كالجنس العالى و الفصل الاخير من امرين متساويين، أو امور متساوية فكلٌ منها فصلٌ مع أنه لا يميز المشاركات الجنسية. قال الشارح: الفصلٌ قد يكون خاصاً بالجنس، فلا يكون ذلك الفصل الّا فى ذلك الجنس، كالحساس فانه لا يوجد الّا جنس الجسم التامى و قد توجد لغيره كالتاطق فانه يوجد لنحيوان و الملك أيضاً و الاول يميز الماهية عن جميع مشاركتها فى الوجود، اذ ليس موجوداً آخر يشتمل على ذلك الفصل أصلاً، و الثانى يميز الماهية عن جميع مشاركتها فى ذلك الجنس، لا فى الوجود، اذ فى الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل، نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس، غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه، فهو مميزٌ لها فى الجنس فقط و فيه نظر، لان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات و الّا لم يكن فصلٌ البعيد فضلاً، بل التمييز عن بعض المشاركات و مثل التاطق مميزٌ عن بعض المشاركات فى الوجود و فى كلام الشيخ دلالة على ذلك، حيث لم يقل عن كل ما يشاركها فى الوجود، بل عمّا

يُشاركها و الاولى أن يُقال لما لم يكن اللازم من الدليل ألاّ انّ المُتميز فصل و ليس فيه أنّ التمييز لا بدّ أن يكون في جنسٍ لم يعتبر في الفصلية ألاّ مطلق التمييز و أمّا أنه هل يجب أن يكون التمييز عن المشاركات الجنسية أو يجوز أن يتركب الماهية من أمرين متساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق و يؤيده ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل، من أنّ السؤال بأى شيء، لا يجب ان يكون للتمييز عمّا يُشاركه في الجنس بل أعمّ من ذلك، حتّى يصحّ عمّا يُشاركه في الشئيه كما يقال: أى شيء هو؟، و ما تحت الشئيه؟، كما يُقال: أى جوهر أو أى جسم؟ و أعلم أن الشيخ فى «الشفاء» أورد القسمة هكذا: الكلّي اما ذاتي أو عرضي و الذاتى اما ان يكون على الماهية أو لا، فان دلّ على الماهية فاما أن تدلّ الماهية المتّفقة أفرادها أو المُختلفة أفرادها و هو الجنس و ان لم يدلّ، فلا يكون أعمّ فيكون فصلاً. و يرد عليه: أنا لا نسلمّ أنه لو لم يكن منه فيميز الماهية عن مشاركاتهما فى ذلك الاعمّ فيكون فصلاً. و يردّ عليه أنا لا نسلمّ انه لو لم يكن أعمّ الذاتيات، لكان أخصّ منه أما اولاً فالجواز أن لا يكون ثمة ذاتي أعمّ كما اذا تركب ماهية من أمرين متساويين أو امورٍ متساوية كالفصل الاخير، و أمّا ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً للاعمّ فلهذا غير الامام القسمة بأن قال: الذاتى الذى لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون أعمّ الذاتيات فهو اما مساوٍ أو أخصّ و الظاهر من كلام الشيخ، ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسم المساواة فى «الشفاء» رسم الفصل بأنه المقول على النوع فى جواب أى شيء هو، فى ذاته من جنسه، و لما أخذ الفصل فى الكتاب أعمّ منه حتّى لم يعتبر فيه ألاّ التمييز سواء كان فى الوجود أو الجنس، دلّ الكلام على امكان فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية، فكأنه جوزّ هنا تركب الماهية من أمرين متساويين و اذا كان مساوياً لاعمّ الذاتيات يكون مميّزاً عن مشاركاتهما لا فى جنسه، بل فى الوجود و اذا كان أخصّ منه كان مميّزاً عن مشاركاتهما فى الجنس و الى ذلك أشار بقوله: و لزمهم على ذلك تجويز تركب أعمّ الذاتيات فانّ المساوى لاعمّ الذاتيات لا بدّ أن يكون فصلاً فهو يكون مركباً لا من الجنس و الفصل، بل من فصلين متساويين له. قال الشارح: هذا غير مطابق لما فى الوجود و لا لاصولهم التى بنوا عليها، أمّا أنه غير مطابق لما فى الوجود فلانّ تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلاً مميّزاً لها و التالى باطل إذ هى لا تُشارك شيئاً من لا موجودات فى شيء منها فتكون ممتازة بذاتها عن اغيارها كالماهيات البسطة فاناً لما لم يُشارك الموجودات فى أمر ذاتي امتازت بنفسها فكما أنّها لا تحتاج الى مميّز لتلك الماهية، كذلك لا يحتاج فى حدّ ذاتها الى مميّز، و أمّا أنه غير مطابق لاصولهم، فلانّ من أصولهم أنّ

يكون، والثاني أما أن يكون داخلياً في ما يُقال في جواب ما هو، أو يكون خارجاً عنه، و لما كان المقول في جواب «ما هو» على الكثرة أما تمام ماهيتها مطلقاً أو تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب «ما هو»، لا يوجد إلا في القسم الأخير و يكون ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة و ما يختص ببعض يكون مقوماً له فهو ما يفيدُه الامتياز عما يشاركُ فهو صالحٌ للتمييز الذاتي لذلك البعض، والداخل في جواب «ما هو» ان كان واقعاً في جواب ما هو على كثرة أخرى قبل الاولى، فحكمه حكم المقول في جواب ما هو، و ان لم يكن واقعاً مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور، فاذن كل ذاتي لا يصلح في جواب «ما هو» صالحٌ للتمييز الذاتي، و هو الفصل، و الفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامي مثلاً فإنه لا يوجد لغيره، و قد لا يكون كالتاطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً، و على التقديرين فإن الجنس إنما يتحصّل و يتقوم به نوعاً، و ذلك النوع إنما يمتازُ بذلك الفصل، أما على التقدير الأول فعن كل ما عداه مما في الوجود، و أما على التقدير الثاني فعن كل ما يُشاركُه في الجنس فقط، فإن الانسان لا يمتازُ بالتاطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتازُ به عن الملائكة بل عما يشاركُه في الحيوانية فقط، و هو المراد بقوله: «عما يُشاركها في الوجود أو في جنس ما».

و قد ذهب الفاضل الشارح و غيره ممن سبقه الى أن الذاتي الذي لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوزُ أن يكون أعمُ الذاتيات فهو أما مساوٍ له، أو أخصُّ منه، و المساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يُشاركه في الوجود، و الأخصُّ منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يُشاركه في الجنس الذي يعتمدها، و لزمهم على ذلك تجويز تركب أعمُ الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن أمرين مُساويين له ليس و لا واحد منهما بجنس بل يكوّنان فصلين، و ذلك غير مطابقٍ للوجود، و لا لاصولهم التي بنو عليها، و فيما ذهبنا اليه غنى

الفصل محصلٌ للطبيعة الجنسية و منها أن الفصل العالي، لا يجوزُ أن يكون له فصلٌ مقومٌ، و منها أن الفصل القريب، لا يُمكن أن يكون متعدداً، الى غير ذلك و كلُّه ينافي ذلك الاحتمال، و اعلم أن فيما ذكروا منعاً لطيفاً و هو أن أعمُ الذاتيات يُمكن أن يدل على الماهية المشتركة و لا يلزم الخلف لجواز أن لا يكون تمام المشترك بل بعضه، م.



عن أمثال هذه التَمَحَّلَات.

قوله: «و ذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب أى شيء هو فإن أى شيء إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئبة فما دونها، وهذا هو المسحى بالفصل».

**اقول:** تبّه على أنّ الفصل هو المقول في جواب أى شيء هو، ثمّ بيّن أنّ هذا الاطلاق موافقٌ لعرف اللّغة كما بيّن في جواب «ما هو» بقوله: فإنّ أى شيءٍ إنما يطلب به التمييز، يعنى أنّ السّؤال بـ«أى» قد يُطلب به التمييز العامّ عن جميع الأشياء، وذلك إذا أُضيف الى شيءٍ أو ما يجرى مجراه، فيقال أى شيء هو، وقد يُطلب به التمييز الخاصّ عن بعضها ممّا هو دون الشئ المطلق، وذلك إذا أُضيف الى شيءٍ أخصّ منه كما يقال أى حيوان هو، و غرض الشيخ في التلّفظ<sup>١</sup> بالوجود والشئ ههنا، تعميم الأشياء التي يُطلب التمييز عنها

١ - قوله: «و غرض الشيخ في التلّفظ» أى: إنّما قال الشيخ أن «أى» يُطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئبة تنبيهاً على أنّ المذكور في الجواب لا بدّ أن يكون مميزاً للماهية عن جميع الاشياء على ما قدّم من أن أى يُطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء، وذكر الامام أنّ ههنا سرّاً وهو أنّ الطالب عن ماهية، بأنّها أى شيء لم يعلم منها ألا كونها شيئاً، وهو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب عما وراء الشئبة، وما ورائه هو اتمام الماهية فالمذكور في الجواب لا بدّ أن يكون جميع مقومات الماهية حتّى يكون جواب «أى شيء» و جواب «ما هو» واحداً. قال الشارح: المراد ههنا، ليس أن «أى شيء» يُطلب به التمييز عن جميع المشاركات في الشئبة من غير ملاحظة أنّ الشئبة من المقومات أو العوارض، فهو لا يطلبُ إلا ما به الامتياز في المعنى الشئبة، وأمّا أولاً فلانّ المطلوب بـ«أى» لا يجوز أن يكون التمييز عن جميع المشاركات في الشئبة و إلا لم يكن الفصل البعيد مقولاً في جواب «أى شيء» فلا يكون فضلاً، وأمّا ثانياً فلانّ الامام، ما اورد ذلك السرّ لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه، و توضيحه بالفرق بين قول القائل «أى شيء هو»، و «أى جسم»، و «أى حيوان هو»، و ان كان يطلب التمييز في جميع هذه الصّور، فإنّ مراتب المطلوب ههنا مختلفة كما يختلف مراتب المطلوب في السّؤال بما هو فانّ القائل «أى حيوان» هو قد علم الحيوانية و يطلب ما وراء الحيوانية، فلا يجب و لا يحسن في الجواب ألا ناطق، و القائل أى جسم يعلم الجسميّة و يطلب ما وراء الجسميّة من الفصل و أنّه ذو

من غير ملاحظة كون الوجود الشبئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فإنه لا فائدة لذلك هي هنا.

قوله: «و قد يكون فصلاً للتوع الأخير كالتطوق مثلاً للانسان، و قد يكون للتوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس التوع الأخير مثل الحساس فإنه فصل الحيوان، و فصل جنس الانسان، و ليس جنساً للانسان و ان كان ذاتياً أعم منه».

**اقول:** لما فرغ من بيان ماهية الفصل، رجع الى الاشارة التفصيلية الى أن فصليّة كلّ واحدٍ من الذاتيات التي لا تصلح لجواب «ما هو» بالقياس الى أي شيء يكون، و عند وصوله الى فصل الجنس أشار ما ذكره بأنّ المقول في جواب «ما هو» هو الذاتيّ الاعمّ و أحال بيانه الى هذا الموضوع، بقوله: «فيعلم من هذا أنه ليس كلّ ذاتيّ أعمّ جنساً، و لا مقولاً في جواب ما هو».

قوله: «وكلّ فصل فإنه بالقياس الى التوع الذي هو فصله مقومّ، و بالقياس الى جنس

نفس حساسية ناطقة ان كان السؤال عن الانسان، و القائل أي شيء، لم يعلم أنّ الشبئية فهو يطلب ما وراء الشبئية و هو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال و بين السؤال بما هو، فكيف يمكن التسوية بين قول القائل «أي جسم هو» و «أي حيوان هو» أي شيء هو في أنه طالب للتمييز المطلق. و الحاصل أنّ «أي» ان أضيف الى «شيء» أو «موجود» فهو طالب لجميع المقومات، و ان أضيف الى مقومّ فهو طالب باقى المقومات، فالمطلوب منه مختلف فلا يصحّ أن يُراد به مطلق التمييز، و الحق في الجواب أن يُقال السؤال بأى على ما صرح به الشيخ فى «الشفاء» يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض الاغيار و لا يكون مقولاً في جواب «ما هو»، ثمّ انّ السؤال به، لو كان عن الذاتيات فجوأه الفصل، و لو كان عن العرضيات فجوأه الخاصة، و لكون الفصول مختلفة قريباً و بعداً يختلف الجواب عن «أى شيء». فاذا قيل أى شيء، فالمطلوب ما به الامتياز فى معنى الشبئية فقط، فيصلح للجواب أى فصل كان قريباً أو بعيداً، و اذا قيل أى جسم، لم يصلح للجواب إلا ما تميّز الانسان فى الجسمية كالتامى أو الحساس أو الناطق، و اذا قيل «أى حيوان هو» لم يصلح إلا الناطق فهو المميّز للانسان فى الحيوانية و أمّا أن المطلوب بأى أمّا جميع المقومات أو بواقفها فخرج عن العهد و الوضع. م

ذلك النوع مقسم».

يُرِيدُ أَنْ الْفَصْلَ الَّذِي يَتَحَصَّلُ بِهِ الْجِنْسُ نَوْعًا أَمَّا يَكُونُ لَهُ اعْتِبَارَانِ، أَحَدُهُمَا بِقِيَاسِهِ إِلَى الْجِنْسِ الْمُتَحَصَّلِ بِهِ، وَالثَّانِي بِقِيَاسِهِ إِلَى النَّوْعِ الْمُتَحَصَّلِ مِنْهُ، وَالأَوَّلُ هُوَ التَّقْسِيمُ فَإِنَّ النَّاطِقَ يَقْسَمُ الْحَيَوَانَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالثَّانِي هُوَ التَّقْوِيمُ فَإِنَّهُ يَقْوَمُ الْإِنْسَانَ لِكُونِهِ ذَاتِيًّا لَهُ، وَأَمَّا قَوْلُهُمُ الْفَصْلُ مَقْوَمٌ لِحَصَّةٍ مِنَ الْجِنْسِ<sup>١</sup> فَذَلِكَ التَّقْوِيمُ غَيْرٌ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ فَإِنَّهُ بِمَعْنَى كَوْنِهِ سَبَبًا لَوْجُودِ الْحَصَّةِ لَا بِمَعْنَى كَوْنِهِ جُزْئًا مِنْهُ، وَالتَّمْيِيزُ بَعْدَ التَّقْوِيمِ، لِأَنَّهُ عَارِضٌ بِحَسَبِ اعْتِبَارِ الشَّيْءِ إِلَى غَيْرِهِ فَيَكُونُ مُتَأَخِّرًا عَنِ اعْتِبَارِهِ فِي نَفْسِهِ، وَمَقْوَمُ النَّوْعِ الْعَالِي يَقْوَمُ السَّافِلُ لِأَنَّهُ يَقْوَمُ مَقْوَمٌ وَ لَا يَنْعَكَسُ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مَقْوَمُ السَّافِلِ هُوَ مَا يَنْصَافُ إِلَى الْعَالِي وَ مَقْسَمُ الْجِنْسِ السَّافِلِ مَقْسَمُ الْعَالِي لِأَنَّ الْعَالِي مَقُولٌ عَلَى جَمِيعِ السَّافِلِ وَ لَا يَنْعَكَسُ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ أَقْسَامِ الْعَالِي، هُوَ السَّافِلُ نَفْسَهُ.

### \* اشارة الى الخاصة و العرض العام \*

١ - قوله: «وَأَمَّا قَوْلُهُمُ الْفَصْلُ مَقْوَمٌ لِحَصَّةٍ مِنَ الْجِنْسِ»، لِلْفَصْلِ ثَلَاثُ نَسَبٍ: نَسَبَةٌ إِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ، وَنَسَبَةٌ إِلَى النَّوْعِ بِالتَّقْوِيمِ، وَنَسَبَةٌ إِلَى الْحَصَّةِ بِالتَّقْوِيمِ أَيْضًا، لَكِنْ بِمَعْنَى آخَرَ، فَإِنَّهُ مَقْوَمٌ لِلنَّوْعِ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَمٌ لِمَاهِيَّةِ ذَاتِيٍّ لَهُ، وَ مَقْوَمٌ لِلْحَصَّةِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَمٌ لِمَاهِيَّتِهَا بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَمٌ لَوْجُودِهَا فَإِنَّهُ إِذَا قَارَنَ الْجِنْسَ تَحَصَّصَ فَهُوَ عِلَّةٌ لَوْجُودِ الْجِنْسِ لَا مُطْلَقًا بَلْ لِلْقَدْرِ الَّذِي هُوَ حَصَّةُ النَّوْعِ، ثُمَّ إِنَّ لِقَاتِرَانَ الْفَصْلِ بِالْجِنْسِ حُكْمَيْنِ، التَّقْوِيمُ وَ التَّمْيِيزُ. فَإِنَّ الْحَيَوَانَ إِذَا تَقْوَمَ بِالنَّاطِقِ حَصَّةٌ لِلإِنْسَانِ تَمَيَّزَ عَنِ حَصَصِ سَائِرِ الْإِنْوَانِ. فَإِنْ قِيلَ: التَّقْوِيمُ إِنْ كَانَ بَعْدَ التَّمْيِيزِ فَلَا يَدُّ لَهُ مِنْ مَمَيَّزٍ آخَرَ غَيْرُ الْفَصْلِ سَابِقٍ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ قَبْلَهُ فَهُوَ لَا يَقْوَمُ وَ جُودِ الْحَصَّةِ بِلِطَبِيعَةِ الْجِنْسِ فَهُوَ لَا تَوْجَدُ أَلَّا مَعَ الْفَصْلِ وَ هُوَ مُحَالٌ. أَجَابَ الشَّارِحُ بِأَنَّ التَّمْيِيزَ بَعْدَ التَّقْوِيمِ لِأَنَّ التَّمْيِيزَ حَالٌ لِلْحَصَّةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْحَصَصِ وَ التَّقْوِيمَ حَالٌ لَهَا فِي نَفْسِهَا وَ مَا بِالذَّاتِ أَقْدَمُ عَلَى مَا بِالغَيْرِ وَ حِينَئِذٍ يُقَالُ لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّمْيِيزَ لَوْ كَانَ بَعْدَ التَّقْوِيمِ لَمْ يَقْوَمِ الْفَصْلُ الْحَصَّةُ فَإِنَّ الْحَصَّةَ لَا يَتَحَصَّلُ أَلَّا بِمُقَارَنَةِ الْفَصْلِ وَ إِذَا كَانَ عِلَّةً لَوْجُودِهَا فَبَطْرِيقِ الأَوَّلِيِّ يَكُونُ عِلَّةً لِتَمَيَّزِهَا، م.

٢ - قوله: «اشارة الى الخاصة و العرض» الخ، وَ الْعُرْضِيُّ أَمَّا خَاصَّةٌ أَوْ عُرْضٌ عَامٌّ لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَارِضًا لِكُلِّ وَاحِدٍ أَوْ لِكَثْرَةٍ. وَ الأَوَّلُ هِيَ الْخَاصَّةُ، وَ الثَّانِي الْعُرْضُ الْعَامُّ وَ قَوْلُهُ: «سَوْأَ كَانَ ذَلِكَ نَوْعًا أَوْ خَيْرًا أَوْ غَيْرَ آخِرٍ» إِشَارَةٌ إِلَى فِسَادِ قَوْلِ مَنْ أَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْخَاصَّةُ لِلنَّوْعِ الْآخِرِ،

«أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث أنه ليس بغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً و غير أخير و سواء عم الجميع أو لم يعم».

**اقول:** لما فرغ من المحمولات الذاتية، ذكر المحمولات العرضية، وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرض، والأول خاصة، والثاني عرض عام، ويشترط فيهما أن يكون الموضوع كلياً، فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر و للمتوسط كالملون للجسم، و للتويع الأخير كالكتاب للانسان، قد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للمثلث و مفارقة كالماشى للحيوان، و قد تكون عامة لأشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطبع للانسان، و خاصة بالبعض كالكتاب بالفعل له، و قد تكون مفردة كالكتاب له، و مركبة كمنتصب القامة بادی البشرية له، و قد تكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه و ان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر و لا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق - كما مر - و كل خاصة لجنسه و ان علا، و لا ينعكس، و ربما يكون عرضاً عاماً لما تحته، و ربما لا يكون.

قوله: «و أما العرض العام منهما، فهو ما كان موجوداً في كلي و غيره، عم الجزئيات

أو عرفها على وجه يختص بالتويع الاخير و هو المقول على أشخاص نوع واحد في جواب «أى شيء هو» في عرضه لأنه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالي عن التعريف، و قوله: «سواء عم الجميع أو لم يعم» اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة و جعل القسمين الباقيين أى الشاملة و غير الشاملة من العوارض العامة. و أما قول الشارح، تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرض ففيه ما فيه، فان كل محمول فهو لا يعرض إلا لموضوعه إلا ان المراد موضوع المفروض و أنه اذا قيس الحمل العرضي، الى موضوع فان لم يوجد في غيره، فهي الخاصة بالقياس اليه و ان وجد في غيره، فهو العرض العام و يشترط أن يكون الموضوع كلياً لأن هذا الفن لا ينظر في الجزئيات الحقيقية لتغيرها و تبدلها فلا يندرج تحت الضبط و ليس العلم بها من حيث أنها جزئيات يفيد علماء حكماً، م.

كلها أو لم يعمّ».

و العرضُ العامّ، قد يكون أيضاً للجنس العالى كالواحد للجوهر، و للسّوع الأخير كالأبيض للانسان، و قد يكون لازماً كالزّوج للثنين، و مفارقاً كالتائم للانسان، و قد يكون عامّاً للجزيئات كالمتحرك للحيوان، و غيرُ عامّ كالأبيض له.

قوله: «و افضلُ الخواصّ<sup>١</sup> ما عمّ النوع و اختصّ به، و كان لازماً لا يفارق الموضوع، و أنفعها فى تعريف الشّىء ما كان بين الوجود له، مثالُ الخاصّة الصّحك للانسان، و كون الزّوايا مثل قائمتين للمثلث».

**اقول:** الخاصّة قد تعتبر من حيث كونها خاصّةً فقط، و قد تعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات، و يوجدُ الخواصّ متفاوتةً فى الجودة و الرّدائة بكلّ واحدٍ من الاعتبارين، فأفضلها بالاعتبار الأوّل ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصّةً به، لا بالقياس الى غيره بل الاطلاق لازمة لها غيرُ مفارقة، و بالاعتبار الثّانى ما تكون مع ذلك بيّنة الوجود له فإنّ التعريف بالخفى غير منجح.

قوله: «مثالُ العرض العامّ، الأبيض للبضائى».

و هو طائرٌ يقال له باليونانية «قعنس»، فهو متولّدٌ غير متوالد، و قد يذكر له «قصّة»، و يتمثّل فى البياض به كما فى السّواد بالغرّاب.

قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ<sup>٢</sup> و متخلّفوا المنطقيين يذهبون

١ - قوله: «و افضل الخواصّ» الشّاملة اللازمة. و قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الاضافية فأنّه قد يُطلق على ما يختصّ بالقياس الى بعض ما عداه و يسمى اضافة، م.

٢ - قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ» و ربّما يُحذف لفظ العام عن العرض العامّ فظنّ بعض المنطقيين أنّ هذا العرض، هو المقابل للجوهر و ليس كذلك. فإنّ المراد بالعرض هيئنا العرض للشّىء و هو ما يوجدُ فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار هذا العرض على وجوده للموضوع اعمّ من ان يكون عرضاً لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادفٌ للعرضى، و

الى انّ هذا العرض، هو العرض الذي يقال مع «الجوهر»، و ليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي».

المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط، و اطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر في الجدل، و العرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعلّ الالتباس بين ما يوجد للموضوع و بين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حلمهم على الذهاب الى أنّهما واحد، و أيضاً فإنّ العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يُمكن أن يحمل على موضوعه حملاً غير ذاتي و ظنوه عرضاً عاماً لذلك، و غفلوا عن كونه محمولاً عليه بالاشتقاق و وجوب كونّ العرض العامّ محمولاً بالمواطاة.

قوله: «و قد يكون الشيء بالقياس الى كلّ خاصّة و بالقياس الى ما هو أخصّ منه عرضاً عاماً فإنّ المشي و الأكل من خواصّ الحيوان و من الأعراس العامة بالقياس الى الانسان».

**اقول:** كلّ واحدٍ من الخمسة أمّا يكون واحداً منها بالقياس الى شيءٍ فإنّ الجنس جنسٌ لشيءٍ، و النوع نوعٌ لشيءٍ، و لا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره و كذلك البواقي و قد يمتثل في هذا الموضع بالملون فيقال: أنّه جنس للأسود، و فصل للكثيف، و نوع للمُتكتيف بوجه، و لهذا الملون بوجهٍ آخر، و خاصّة للجسم، و عرض عامّ للحيوان، و ليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصّور و لكن لا يناقش في الأمثلة.

### \* تنبيه \*

فهذه الالفاظ الخمسة و هي الجنس و النوع و الفصل و الخاصّة و العرض العامّ، تشترك كلّها في أنّها تحملُ على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم و الحدّ».

**اقول:** هذا أول فصل ترجمه بالتّبيه. و قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدلُّ على أنّ

---

الخاصّة يطلق على ما يكون مع ذلك مساوياً للموضوع، و العرضي و الخاصّة بهذا الاصطلاح، أمّا يذكران في علم الجدل فهولاء لم يفرقوا بين أن يوجد للموضوع و في الموضوع و من لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من متخلّفي المنطقيين، م.

الشيخ عيّر في هذا الكتاب «الاشارات» عن فصولٍ تشتملُ على أحكام تثبت بتجسّم، و بالتنبيهات عن فصولٍ يكفى في ثبوت أحكامها النَّظَر في حدودها، و فيما سبق من القول فيما يُناسبها، و هذا الفصل من النوع الثانى. و من عادة المنطقيين في هذا الموضوع، أن يبنوا المُشاركات العامة و الثنائىة و الثلاثىة و الرباعىة و المبانىات بين هذه الخمسة.

فاقتصرَ الشيخ على بيان مشاركة عامة، هى أن كلُّ واحدٍ من الخمسة قد تحمل على جزئياتها بالاسم و الحد كالجسم على الحيوان، و كالجوهر الذى يقبل الأبعاد أعنى حدّ الجسم عليه أيضاً و ههنا بحثٌ مهمٌ و هو أن النوع الذى هو أحد الخمسة بأى المعنيين هو؟ فنقول: أنه بالمعنى الحقيقى و ذلك لأن الكليات المنحصرة فى هذه الأقسام الخمسة، هى المحمولات و النوع الاضافى من حيث هو نوعٌ اضافى موضوعٌ لا يعتبر كونه محمولاً على شىء، أما يعتبر كونه محمولاً من حيث هو كلى و هو اعتباراً آخر، و الشيخ قد نبه عليه بقوله: يشترك كلها فى أنه يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فإن النوع الاضافى لا يُقاس الى ما تحته من حيث هو نوعٌ اضافى بل يُقاس الى ما فوفه»، و ايضاً القسمة المخمسة تخرجُ الحقيقى وحده، و التى تخرج الاضافى إنما تكون بالقوة مسدسة لأنها لا تخرجُ الاضافى وحده من غير اعتبار الحقيقى و ذلك لأننا نقول:

إذا أردنا الحقيقى - مثلاً - الكليات المحمولة اما ذاتيةً لموضوعاتها، و اما عرضية، و الذاتية اما مقولةً فى جواب «ما هو» على مختلفات الحقيقة و هى الجنس أو على متفقاتها و هى النوع، و اما ليست بمقولة و هى الفصل، و العرضية اما مخصّة بموضوعاتها و هى الخاصة، أو غير مخصّصة و هى العرض، فهذه القسمة و ما يجرى مجراها تخرجُ الحقيقى وحده مخمسة، و اما إذا أردنا الاضافى فنقول: مثلاً الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع فى جواب «ما هو»، و الى ما لا يمكن وقوعها فيه، و ممكنة الوقوع، إذا ترتبت فى العموم و الخصوص فالعامٌ جنسٌ للخاص، و الخاصُّ نوعٌ له، و ما لا يمكن أن يقع فى جواب «ما هو» ينقسم الى ذاتى هو الفصل، و الى عرضى، و هو اما الخاصة، أو العرض و هذه القسمة مشتملة الى ذاتى هو الفصل و الى عرضى و هو اما الخاصة أو العرض و هذه القسمة مشتملة على قسمٍ آخر و هو ما يمكن وقوعه فى جواب «ما هو» و لا يترتب و لا يعتبر ترتبه تحت عامٌ و هو النوع الحقيقى فيكون بالقوة مسدسة، و لا محيص عن ذلك فى كل قسمة يجرى مجراها فى اخراج الاضافى.

### \* اشارة الى رسوم الخمسة \*

«فالجنسُ يرسمُ بآته كَلْيُ يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب «ما هو»، و الفصلُ يرسمُ بآته كَلْيُ يحمل على الشئ في جواب أى شئ هو في جوهره، والنوعُ يرسمُ بأحد المعينين أنه كَلْيُ يحمل على أشياء لا تختلف الآ بالعد في جواب «ما هو»، و يرسمُ بالمعنى الثاني أنه كَلْيُ يحمل عليه الجنس و على غيره حملاً ذاتياً أولاً، و الخاصةُ ترسمُ بآتها كَلْيَةُ تُقال على ما تحت حقيقةً واحدةً فقط قولاً غير ذاتي، العرض العامُ يرسمُ بآته كَلْيُ يُقال على ما تحت حقيقةً واحدةً و على غيرها قولاً غير ذاتي».

**اقول:** الكَلْيُ هو الجنس للخمسة و لذلك وضعه في أوائل رسوماها و الكَلْيُ يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها و هو الطَّبِيعِيُّ، و على العموم الَّذِي اذا لحقتها اشتركت الجزئيات فيها و هو المنطقيُّ، و على الملحوق مع اللاحق و هو العقليُّ، و قد مرَّ ذكرها، فالجنسُ للخمسة هو المنطقي لا غير و أتما قال في رسم الفصل يحمل في جواب «أى شئ هو» في جوهره لَأَنَّ الخاصَّة أيضاً قد تحمل في جواب «أى شئ هو» أَلَّا أَنهما أتما يفعل تمييزاً عرضياً لا ذاتياً و جوهرياً، و قال في رسم النوع الاضافي: انَّ الجنس يحملُ عليه أيضاً حملاً ذاتياً أولاً لَأَنَّ الجنس البعيد يحملُ عليه أيضاً حملاً ذاتياً لكنَّه لا يكون أولياً و هو لا يكون نوعاً بالقياس الى القريب، و الباقي ظاهرٌ، و أتما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لَأَنَّ الحمل على الشئ أمرٌ عارض لماهية الكَلْيَات و غير مقومٍ إياها فانَّ الجنس في نفسه هو الكَلْيُ الذَّاتِي لمختلفات الحقيقية بالاشتراك سواءً حمل عليها أو لم يحمل، و أتما حملة عليها أو كونه صالحاً لَأَنَّ يحمل فمما يعرض لها فقد تقوّمه، و كذلك في البواقي. و أتما أورد الشيخ رسوماها دون حدودها، لَأَنَّها أشدُّ مناسبةً لبياناتها المتقدّمة.

### \* اشارة الى الحد \*

«الحدُّ قول دالٌّ على ماهية الشئ.»



هذا حدّ الحدّ١ وقد يرسمُ بأنه قولٌ يقومُ مقامُ الاسم المُطابق في الدلالة على الذات، و

١ - قوله: «هذا حدّ الحدّ» و إنما جعل هذا حدّاً، و الثّاني رسماً لأنّ كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امرٌ خارج عن الحدّ و لاقلّ من كون الاسم المطابق خارجاً عنه، و الحدّ التام و الناقص يشتركان في أنّ كلّ منهما تعريف بالذاتيات، و يختلفان بأنّ التام يشتمل على جميعها، و الناقص على بعضها، و المساواة ان اعتبرت في مطلق التعريف فلا بدّ ان يعتبر في الرّسم ايضاً مع ادن الشّارح لا يعتبر في الرّسم الناقص على ما سيحيى، و ان لم يعتبر فيه فما الذي اوجب في الحدّ الناقص دون الرّسم الناقص، و اما اسم الحدّ واقع على التام و الناقص بالاشتراك فهو باطل لما ظهر من أنّ صدقه عليهما بالمعنى و الفرق بأنّ التام يدلّ على الماهية بالمطابقة دون الناقص لا يفيدُ الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات في امر ذاتي. نعم اطلاق اسم الحدّ عليهما متفاوتة بالقوة و الضعف فيكون مقولاً بالتشكيك كما في الحدود الناقصة و ليس اسقاط بعض الذاتيات عن الحدّ التام آلاً كاسقاط بعضها عن الناقص، و اعترض الامام بأنّ القول المُشتمل على الذاتيات المميّز عن الغير قد لا يتضمّن كلّ الذاتيات كقولنا «الانسان جسمٌ ناطقٌ» فانه ليس تعريفاً رسمياً لأنّ الرّسم تعريفٌ بالخارج فهو ناقصٌ فالحكمٌ بوجود اشتماله على كلّ الذاتيات يكون مستدركاً. اجاب الشّارح بأنّ الحدّ اذا اطلق غير مقيدٍ لا يُراد به آلاً الحدّ التام الحقيقي، اياه عنى الشّيخ في هذا الفصل، و اعترض ثانياً ناقلاً من «الحكمة المشرقية» بأنّ الحدود لا يتركّب من الجنس و الفصل، فانّ الماهيات المركّبة، منها ما يتألف حقايقها من الاجناس و الفصول فلا بدّ أن يكون حدودها مشتملةً عليها، و منها ما تركّبها على غير ذلك التحوّف قد يحدّ بحدود لتركّبها من الاجناس و الفصول لانتفائها بل من اجزائهما، و المقصودُ من التّحديد أن تدلّ على الماهية يحصل في العقل صورة مطابقة لها و ربما يقع تركيب الشّيء مع احدي علله أماً الفاعلية فمثلُ العطاء فانه اسمٌ لفائدة مقرونة بالفاعل، و أماً المادّة فمثل «الفرّة» فانّها اسم للبياض المقرون بموضع معيّن و هو جبين الفرس و أماً الصّورة فكالافطس فانه اسمٌ للانف المقر و أماً الغاية فكالختام فانّها اسمٌ لحلقة يزينُ بها الاصبع، و قد يقع التّركيب مع المعلول كالخالق و قد يكون التّركيب من اشياء لا عليّة بينهما أماً متشابهاً كالعدد أو غير متشابهٍ كما في البلق و اجزاء السّريّر، و بالجملة المركّب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد في تعريفها تلك الاجزاء، فلا شكّ أنّه يحصلُ في العقل صورة مطابقة له فيكون حدّاً مع عدم اشتماله على الجنس و الفصل و اجاب الشّارح بأنّ التّركيب لا في العقل فقط، أو في الخارج و العقل و التّركيب العقلي المحض، لا يكون آلاً من الجنس و الفصل و كلّ مركّبٍ خارجيٍّ فهو مركّبٌ عقليٌّ ضرورةً أنّ اجزاء الخارجيّة

ما لم يحصل ماهية في العقل، فلا بُدَّ من اشتغال حدودها على اجزائها اما على حدودها، ان كانت مركبةً أو رسومها ان كانت بسيطةً.

فان قلت: انما يكون التركيب بحسب العقل، فلا يكون من الجنس و الفصل، فانّ العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر - مثلاً - لم يكن ذلك التركيب من الجنس و الفصل، فهو مركبٌ عقليّ.

- فنقول: الكلام في الماهيات الحقيقية، فانها اما ان يكون بسيطةً أو يكون مركبةً، و البسيطةً اما ان يكون مركبةً في العقل، فلا بُدَّ ان يكون مركبةً من أجزاء محمولة هو الجنس و الفصل، لانّ تلك الاجزاء يتحدّ مع الماهية وجوداً أو ما يخالفها مفهوماً و لا معنى للحمل الا هذا، و اما ان لا يكون مركبةً من أجزاء محمولة في العقل و البسائط الخارجية المُركبة في العقل يسمّى ذوات الماهيات بناءً على ما مرّ من أنّ الماهية كثيراً ما يطلق على الماهية المُركبة في العقل، فحيث اطلق الشيخ الماهية في حدّ الحدّ، دلّ على تخصيص الحدّ بذوات الماهيات فلا اشكال. و من الناس من زعم أنّ كلّ مركبٍ فهو مركبٌ من الجنس و الفصل، لا المركب العقلي فقط، و أمّا المركب الخارجي، فلاندرجاه تحت جنس من الاجناس العشرة، و اذا كان له جنسٌ كان مشتقاً على الجنس و الفصل و تركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا يُنافي تركبه من الاجزاء المحمولة، فانّ العدد مثلاً مع كونه ذا أجزاء غير محمولة مركبٌ أيضاً من الاجزاء المحمولة فأنّه يندرج تحت مقوله الكيف، فحدّه أنّه كم مركبٌ من الوحدات و البيت مندرجٌ تحت الجوهر و تحت الجسم، فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس و الفصل، فما لم يجتمعا لم يتمّ حدّه هذا. و فيه نظر، لانّ المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة و جعل تلك الاجزاء باسرها في العقل، فلا شكّ أنّه يحصل ماهية المركب في العقل، فالقول الدالّ على مجموع تلك الاجزاء، لا بُدَّ ان يكون حدّاً تاماً، ثمّ الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء ليحصل منها صورة لماهيتها ضرورة أنّ الصّورة المُطابقة هي الملتزمة من صور تلك الاجزاء و ان اشتملت عليها، فان لم يشتمل على أمرٍ زائدٍ فهي تلك الاجزاء و ان اشتملت على أمرٍ زائدٍ فذلك الامر الزائد ان دخل في حقيقته يكون الحدّ التام بل حقيقة المركب قابلاً للزيادة و النقصان و هو مُحالٌ و ان لم يكن له دخلٌ في الحقيقة، لزم اعتبار الامر الخارجي في الحدّ التام، هذا خلفٌ و الحاصل أنّ مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل، كما أنّه تمام الحقيقة في الخارج، فلو كان له أجزاءً محمولةً مغايرةً لتلك الاجزاء بوجهٍ ما، لكان مجموعها أيضاً تمام

الحدّ، منه تامٌ يشتمل على جميع المقومات، كقولنا للانسان أنّه حيوانٌ ناطقٌ، ومنه ناقصٌ يشتمل على بعضها اذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له أنّه جسمٌ أو جوهرٌ ناطقٌ، و التام لا يكون الا واحداً، و أما الحدودُ الناقصةُ فكثيرةٌ يفضل بعضها على بعضٍ بحسب ازدياد الأجزاء، و أيضاً منه ما يكون بحسب الاسم، و منه ما يكون بحسب ماهية - كما مرّ - و المراد ههنا هو الذي بحسب الماهية، و اسمُ الحدّ يقعُ على التام و الناقص بالاشترار، لأنّ التام دالٌ على الماهية بالمطابقة كالاسم الا أنّ الاسم مفردٌ و الحدُّ مؤلّف، و الناقص دالٌ عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و يقعُ على الحدود الناقصة بالتشكيك لأنّ المُشتمل على أجزاء أكثرأ ولى بهذا الاسم من المُشتمل على أجزاء أقلّ فاذا اطلق هذا الاسم فالجوابُ أن يحمل على التام الذي هو الحدُّ الحقيقي وحده، و اياه عنى الشيخ في هذا الفصل.

قوله: «و لا شكّ في أنّه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، و يكون لا محالة مركباً من جنسه و فصله لأنّ مقوماته المُشتركة هي جنسه و المقوم الخاص فصله». اشارة الى ما سبق من أنّ الدالّ على الماهية انما يكون مشتملاً على جميع المقومات، و اعلم أنّ الشئ الذي يرادُ تعريفه يكون اما بسيطاً و اما مركباً، و التركيب اما أن يكون في العقل فقط، و اما أن يكون في العقل و خارجهِ، و العقلِي المحض هو التركيب من الجنس و الفصل، و يختصُّ بأن يكون كلُّ واحدٍ من المركب و أجزائه مقولاً بالمواطاة

حقيقة المركب في العقل يكون لشيء واحدٍ حقيقتان مختلفتان في العقل و أنّه محال. لا يقال المركب من الاجزاء الغير المحمولة يلتزم من جزءٍ يخصّه كالجزء الاخير و من جزءٍ مشتركٍ بينه و بين غيره، و الجزء الخاص اذا اشتقّ يكون جنساً، فكلُّ مركبٍ خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل، يكون مركباً من الجنس و الفصل، لأننا نقول الاشتقاق يخرجُ الجزء عن الجزئية، لأنّه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكلّ، ضرورة خروج النسبة بين الشئيين عنهما و الجزء مع الخارج، خارج. نعم انما يصحّ الحمل فقط. فقد بان أنّ الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة، لا يكون مركبة من الاجزاء المحمولة و بالعكس، بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون انا بسيطة، م.

على الباقية، و التّركيب الخارجى قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً كالأحاد فى العدد، و كالهيولى و الصّورة للجسم، أو غير ملتئمة شيئاً واحداً كالسّواد و غيره فى بلقة، أو من شىء و ما يحلّ فيه كالجسم و السّواد فى الأسود، أو من شىء و اضافته الى غيره كالرجل و الابوة فى الأب، و قد يكون على أنحاء غير ذلك ممّا يطول ذكرها، و كلُّ مركّب خارج العقل مركّب فى العقل، و لا ينعكس، و لكلّ قسم من هذه الأقسام تعريفٌ يخصّه، و أمّا البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرّسوم و ما يجرى مجراها، و أمّا المركّبات العقلية فهى التى تحدّد بالحدود التّامة المذكورة و هى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل، و أمّا المركّبات العقلية فلذلك قال و يكون معنى الحدّ لا محاله مركّباً من جنسه و فصله. و اذا ثبت هذا، فقد سقط الشكّ الذى يورد عليه و هو قولهم: ليس كل حدّ مركّباً من جنسٍ و فصلٍ.

قوله: «و ما لم يجتمع للمركّب، ما هو مشترك و ما هو خاصّ لم يتمّ للشىء حقيقته المركّبة».

يريدُ بالمركّب، العقلى الصّرف، فإنّ سائر المركّبات، لا يجبُ أن يكون مشتملاً على مشتركٍ و خاصّ.

قوله: «و ما لم يكن للشىء تركيبٌ فى حقيقته لم يدلّ عليها بقولٍ».

يعنى: بالقول القول الذى يكون حدّاً فإنّ البسيط، قد يدلّ عليه بقولٍ، و لكن لا يدلّ عليه بقولٍ يكون حدّاً، بل بقولٍ يكون رسماً و ان لم يكن ذلك القول فى بعض الصّور قاصراً عن الحدود فى افادة تصوّر ما يطلب تصوّره، و ذلك اذا كان مشتملاً على لوازم تقتضى انتقال الدّهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هى، فإنّ ذلك القول يقوم مقام الحدّ فى افادة الغرض.

قوله: «وكلّ محدودٍ مركّب فى المعنى».

اقول: ههنا صرّح بأنّه يُريدُ تركيب العقلى.

قوله: «و يجب أن يعلم أن الغرض في التحديد، ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا ايضاً بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتباراً آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو».

**اقول:** الظاهر يرون أن الغرض من التحديد، هو التمييز فحسب، و لذلك يجعلون كل قولٍ يطرُد و ينعكس على الشئ حدّاً له، ثم ان تبَّه بعضه للذاتيات و العرضيات جعل المميِّز الذاتى كيفما كان حدّاً، و الشيخ ردّ عليهم جميعاً، و أبان أن الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو، فان من يروم تحقيق الأشياء، لا يقف دونها، و اعلم أن طالب التمييز الكلى بالقصد الأول، لا يتحصّل غرضه الا بعد أن يعرف الشئ الذى يريد تمييزه أولاً، ثم الأشياء الغير المتناهية التى يُريد التمييز عنها ثانياً، و أما طالب تصور المعنى كما هو، فقد يتحصّل له التمييز الكلى تابعا لمقصودٍ بالقصد الثانى.

قوله: «و اذا فرضنا ان شيئاً من الأشياء له بعدُ جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن أن الحيوان له بعد كونه جسماً ذا نفس فصلان كالحساس و المتحرّك بالارادة، فاذا اورد أحدهما وحده كفى ذلك فى الحدّ الذى يُراد به التمييز الذاتى و لم يكف فى الحدّ الذى يطلب فيه أن يتحقّق ذات الشئ و حقيقته كما هو».

قدّم الكلام فى كيفية اشتمال الشئ على فصلين متساويين، فلا وجه لاعادته، و المنطقى من حيث يجوز ذلك، فعليه أن يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعاً حتى يتم المقومات.

قوله: «و لو كان الغرض فى الحدّ التمييز بالذاتيات كيف اتفق، لكان قولنا: الانسان جسم ناطق، مائت حدّاً».

هذه حجةٌ جدليّة، يحتجُّ بها على القوم، فانهم مع قولهم بأن الغرض من الحدّ هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بأن هذا ليس حدّاً تامّاً، و هو مناقض لقولهم، و «المائت» عندهم فصلٌ أخيرٌ بعد الناطق. فان الانسان يُشارك الأفلاك و الملائكة بزعمهم فى كونهم حيّاً ناطقاً و يمتاز عنها بالمائت، و الحق أن الحى الناطق، يقع عليها بمعنيين.

«إذا كانت الأشياء التي تحتاج الى ذكرها معدودة<sup>١</sup> وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد إلاّ وجهاً واحداً من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع، ولم يمكن ان يوجز ولا أن يطول، لأن ايراد الجنس القريب، يُغني عن تعديد واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدلُّ على جميعها دلالة التضمّن. ثم يتم الأمر بايراد الفصول، وقد علمت أنه اذا زادت الفصول على واحدٍ، لم يحسن الايجاز و

١ - قوله: «إذا كانت الاشياء التي تحتاجُ الى ذكرها معدودة»، هذا لا يستلزمُ امكان أن لا تكون المقدمات معدودة، بل الكلام أنما هو مبنيٌّ على التقدير الواقع ويمكن أن يقال: الذي ثبت بالبرهان، امتناع تركيبِ الماهية المعقولة من أجزاء لا يتناهي فيجوزُ تركبُ الماهية الغير المعقولة منها، فلهذا قدرتنا هي المقدمات، و يلوحُ من عبارة الفصل تناقضٌ لأنه ذكر في مطلعِهِ أنّ التحديد لا يحتملُ إلاّ عبارةً واحدةً وأكّد بقوله: لم يكن أن يوجز ولا أن يطول، ثمّ جَوّز التّطويل وسلم أن ذلك الايجاز، عبارةً واحدةً وأكّد بقوله: «لم يكن أن يوجز ولا أن يطول»، ثمّ جَوّز التّطويل وسلم أن ذلك الايجاز ليس بمحمودٍ ويمكنُ أن يتفصّل عنه بان المرادُ التّنبيه على فسادِ قول من يقول: الحدُّ قولٌ وجيزٌ يدلُّ على جميع المقومات، فإنهم ان أرادوا بذلك الوجازة والاطناب، من حيث المعنى فالحدُّ لا يقبل الوجازة والاطناب، بحسب المعنى واليه أشار بقوله: «و لا يمكن أن يوجز و يطول»، وغاية الوجازة، ايرادُ اسم الجنس القريب والفصل، لكن ليس وجازةً في المعنى، فإن اسم الجنس، يدلُّ على كُلِّ واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة، وان أرادوا الوجازة من حيث اللَّفظ فهو الضَّابط لانا لو فرضنا أن يتعمد متعمدٌ أو يسهو ساهٍ و يأتي بدل اسم الجنس، بحدّه، لم يخرج عن كونه حاداً مع أنه لا وجازة هيناً وبهذا يندفعُ التناقض، ثمّ لما أشار الى تزييف مقاتلهم صرّح به وقال: ثمّ قول القائل الحدُّ قولٌ وجيزٌ تقريره أن الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشيء وجيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره، واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية، خطأً على ما ذكر في كتاب الجدول.

- فان قلت: الحدُّ مضافٌ الى المحدود، فكيف لا يكون اضافياً؟

- أجاب الشارح بانّ هذه الاضافة، خارجة عن ماهية الحدِّ، ومن جعل الوجيزة في حدِّ جعلها داخله في الحدِّ. وفيه نظرٌ، لانّ المحدود لا ينافي كونه غير مضافٍ الى غيره وهو المراد بأنه غير اضافي، م.

الحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصوركه الشئ كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضاً، ثم لو تعمّد متعمّد أو سهى ساه أو نسي ناس اسم الجنس و أتى بدله بحدّ الجنس، لم نقل أنه خرج عن أن يكون حادثاً مستعظمين صنيعة في تطويل الحدّ، فلا ذاك الايجاز محمود كّل ذلك الحمد، و لا هذا التطويل مذموم كّل ذلك الذمّ اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب».

**اقول:** الوهم في هذا الفصل، هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدّ، و ذلك قولهم: الحدّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ على تفصيل المعاني التي يشتملُ عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه، و التنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنّي عن الشرح و قد أفاد بقوله: «اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب» فائدةٌ و هي أنّ الحدّ لا يتمّ بجميع المقومات، بل يجبُ مع ذلك أن يترتب فيقدم الأجناس، ثمّ يقيد بالفصول ليحصل صورةً مطابقةً للمحدود.

قوله: «و كثيراً ما ينتفع في الرسوم بزيادةٍ تزيد على الكفاية للتمييز و ستعلم الرسوم عن قريب».

يُريد بذلك الرّدّ على من يعتبر الايجاز بأنّ زيادة ذكر بعض اللوازم، أو القيود في الرسوم المميّزة، يقتضى مزيد الايضاح و سهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب.

قوله: «ثمّ قول القائل انّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا، يتضمّن بياناً لشيءٍ اضافيٍّ مجهولٍ لأنّ الوجيز غيرٌ محدودٍ، فربما كان الشئ و جيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره و استعمال أمثال هذه في حدود امورٍ غيرُ اضافيّة خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه».

**اقول:** يُشير الى مواضع الجدلية المتعلّقة بالحدود، فإنّ منها موضعاً يشتملُ على تخطنة تحدّد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدّ النار بأنها أخفُّ الأجسام و أطفها. و اعلم أنّ الحدّ مضافٌ الى المحدود الّا أنّ الاضافة عارضةٌ له ليست داخلّةً في ماهيته، و من جعل الوجيز جزءاً من حدّه جعلها داخلّةً في ماهيته.

## \* إشارة الى الرّسم \*

١ - قوله: «إشارة الى الرّسم» عُرف الرّسم بأنه قولٌ مؤلّفٌ من أعراض الشّيء و خواصّه التي تخصّصُ جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» يخرجُ الحدّ التامّ و الناقص. و قوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» إشارة الى الخواص المرّكبة فإنّها تخصّصُ المرسوم بالاجتماع، و هذا رسمٌ للرّسم لأنّه تعريفٌ بالاختصاص لخروج الرّسم التامّ منه، و قد شرط المساواة في الحدّ، دون الرّسم ألاً أنّها من شرايط وجودية فإنّه لو كان أعمّ يتناول ما ليس منه و ان كان أخصّ تخلى عما هو منه و على هذا يجوز الرّسم بالاعمّ و الاختصاص ألاً أنّه لا يكونُ حدّاً، الفرقُ بينه و بين الحدّ مما ليس بظاهر. و أوردنا الامام الاشكال على شرطية المساواة بأنّ المساواة اللزّام لا يعرف ألاً بمعرفه الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، و أجاب بأنّ الامور التي يرسمُ بها، ليست مساوية للرّسوم حتّى يتوقّف العلم بمساواتها على العلم به، بل المجموع هو المساوي، و نقل الشّارح الكلام الى المجموع و أجاب عنه بأنّ الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها، ثمّ فصل ذلك بأنّ المعروف أمّا أن يعرف لنفسه أو لغيره و أياً ما كان لا يحتاج طالبُ المعرفة الى تقدّم العلم بالمساواة، أمّا اذا عرف لنفسه فلائنه اذا حصل لوازم و عوارض و انتقل من بعضها الى المطلوب علم أنّه مساوٍ له، و أمّا اذا عرف لغيره فكيفي في تعريفه أن يعلم المساواة، و أمّا الغير الطّالب فينتقلُ ذهنه الى المرسوم من غير تقدّم العلم بالمساواة. و في قوله: «و هو يشتمل على قرينة عقلية» نظرٌ لأنّ القرينة العقلية، أمّا أن يعتبر في تعريف الفصل أو لا يعتبرُ و أياً ما كان، لا يكونُ التعريف به حدّاً ناقصاً أمّا اذا لم يعتبر فلائنه لا يكونُ حينئذٍ تعريفاً على ما ذكره، و أمّا اذا اعتبر فلانّ القرينة خارجة عن الماهية، و المرّكّب من الخارج و الدّاخل لا يكونُ حدّاً فضلاً عن كونه ناقصاً، و كذا في قوله: «و أمّا يتعلّق بالصّناعة تأليف مفرداتها» لأنّه كما يتعلّق بالصّناعة تأليف المفردات كذلك يتعلّق بها تحصيلها، و قد ذكر فيما قبل، أنّ النّظر بالمعنى الثّاني، يحتاج في جزئيّته الى المنطق ألاً أنّ بيانه لامتناع التعريف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لأنّ الانتقال من الحدود و الرّسوم صناعى فلائد أن تكون مركبةً على ما مرّ في أوّل الكتاب و أجود الرّسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لأنّ اللوازم و الخواص لا تدلُّ ألاً على شيءٍ ما يستلزمُ تلك اللوازم و تختصّ تلك الخواص بها فالضّاحك و الكاتب شيءٌ له الضّحك و الكتابة و أمّا أن ذلك الشّيء هل هو حيوانٌ أو إنسانٌ فلا يعلم ألاً بقرينة، ثمّ اذا ذكر الجنس علم أصل الدّات و تخصيصه بتلك اللوازم و الخواص، و اعلم أنّ الواضع ربّما يتصوّر الاشياء بوجوده و معانٍ و يضع بازاء تلك المعاني و الوجوه ألقاباً ثمّ انّ تلك الالفاظ حقايق و ماهيات في نفس الامر فتعريف الشّيء بما



«و اما اذا عرف الشيء بقول مؤلفٍ من أعراضه و خواصه التي تختص جملتها بالاجتماع، فقد عرف ذلك الشيء برسمه».

**اقول:** ما ذكره الشيخ رسم للرسم، و حده أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب يُراد به تعريف الشيء و الرسم منه تامٌ فيد التمييز عن كل ما يغير المرسوم، و منه ناقصٌ فيد التمييز عن بعض ما يغيره، و قيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات و العرضيات، و الناقص ما اقتصر فيه على العرضيات و أيضاً منه جيدٌ يساوي المرسوم و يكون أبين منه، و منه رديءٌ و هو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة، المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو تخلّى عما هو منه، و ربما لم يكن كل واحدٍ من العرضيات متساوياً و اجتمع منها ما يكون مساوياً فيصيرُ رسماً كما يقال - مثلاً - في رسم الخفاش أنه الطائر الولود، و قول الشيخ: «التي تختص جملتها بالاجتماع» اشارة الى هذا المعنى و الاشكال الذي أورده الفاضل الشارح و هو أن مساواة اللزوم الواقع في الرسم لملزومه، لا تعرفُ الا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحلُّ بما ادعى حلهُ به و هو قوله يقيد اللزوم الغير المساوية بعضها ببعض، حتى تركب منها ما يكون مساوياً و يعرف به و لا يلزم الدور.

فان الاشكال في كيفية معرفة كونه المجموع مساوياً بحاله و حلهُ أن يقال: المساواة في نفس الأمر، هي غير العلم بالمساواة، و الشرط في انتقال الذهن عن اللزوم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر، لا العلم بها، فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما

وضع عليه اللفظ حده بحسب الاسم، و بتلك الحقايق الثابتة في نفس الامر حده بحسب الحقيقة، و قد يتصور الواضع حقيقة الشيء و يضع لها اللفظ و حينئذ يكون الحد بحسب الاسم و الماهية واحداً، و كما أن للماهية لوازم و خواص اذا عرفت بها، يكون رسماً بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم و خواص اذا عرف بها يكون رسماً بحسب الاسم و لما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بحال زواياه لا يكون رسماً بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء، لا فائدة له في رسمه، نعم يجوز أن يكون رسماً له بحسب الاسم فانه ربما لم يتصور مفهوم المثلث و كان مفيداً له في معرفة المفهوم، م.

يكشفهُ من لوازمه و عوارضه مساويةً كانت أو غيرَ مساوية، مفرداً أو مركباً و اصله بعضها الى ذلك الشئ علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له و لا يلزمُ الدّور، ثم أنه يعرفُ غيره بما يعرفُ مساواته و لا يحتاجُ ذلك الغير أيضاً الى تقدّم العلم بالمساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد و ان كان مساوياً له و لا يلزمُ الدّور، ثمّ أنه يعرفُ غيره بما يعرفُ مساواته و لا يحتاجُ ذلك الغير أيضاً الى تقدّم العلم بالمساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد، و ان كان مساوياً فإنه لا يكونُ من حيث هو واحداً رسماً، و كذلك الفصل وحده لا يكونُ حداً ناقصاً و ذلك الواحد منها لا يدلُّ على الشئ المطلوب بالمطابقة، و ألا لكان اسمه، بل أنّما يدلُّ عليه بالالتزام و هو يشتملُ على قرينةٍ عقليّةٍ موجبةٍ لنقل الدّهن من اللازم الى الملزوم، و تلك القرينة ان صرّح بها اقتضت لفظاً آخرَ بآثاره فكان الدّالُّ بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً، و لهذا السبب يعدّ الحدود و الرّسوم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ، و أيضاً انتقال الدّهن من شئ الى شئ على سبيل اللزوم أمرٌ ضروريٌّ ليس للصناعة فيه مدخل، و الانتقال من الحدود و الرّسوم الى المطالب صناعيٌّ و أنّما يتعلّق بالصناعة تأليفُ مفرداتها لا غير، فهي لا تكونُ ألا مؤلّفة.

قوله: «و أجود الرّسوم ما يوضع في الجنس أولاً لتفيد ذات الشئ»، مثاله ما يُقال للانسان أنه حيوانٌ مشى على قدميه عريض الأظفار ضحّاكٌ بالطبع، و يُقال للمثلث أنه الشكل الذي له ثلاث زوايا».

و ذلك لأنّ اللوازم و الخواصّ، بل الفصول، لا يدلُّ بالوضع ألا على شئ ما يستلزمها أو يختصُّ بها، أمّا ما ذلك في ذاته و جوهره فلا يدلُّ عليه ألا بالانتقال العقليّ، و اذا وضع الجنس دلّ على أصل الدّات ثمّ يتمّ التعريف بالحقاق اللوازم و الخواصّ به.

قوله: «و يجب أن يكون الرّسم بخواصّ و أعراض بيّنة للشئ فانّ من عرف المثلث بأنّه الشكل الذي زواياه مثل القائميتين لم يكن رسمه ألا للمهندس».

**اقول:** هذا شرطٌ آخر في جودة الرّسم، و قد سبق ذكره، و لما كان حال الشئ في البيان و الخفاء مختلفاً، و ربما كان البيّن عند شخص خفياً عند، آخر يكونُ بعض الأقوال رسوماً عند قومٍ غير رسومٍ عند آخرين، و ما تمثّل به في آخر الفصل و هو أن رسم المثلث

بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح أنه لا يكون له أيضاً الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث، لا يمكن أن يعرف حال زواياه، فكما كان من الحدود، حدوداً شارحة للاسم، و حدوداً دالة على الماهية فكذلك الرسوم.

### \* اشارة \*

الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحد و الرسم

« و اذا عرفت نفعت بأنفسها و دلت على أشكال لها في غيرها».

**اقول:** هذه اصول نقلها عمّا يتعلّق بالحدود و الرسوم من كتاب الجدل و هي و امثالها في ذلك الكتاب، يسمّى بالمواضع، و المواضع كلّ حكم ينشعب منه أحكام آخر يمكن أن يجعل كلّ واحدٍ منها مقدّمة، فمن هذه الاصول، ما يتعلّق بالألفاظ، و منها ما يتعلّق بالمعاني، و قدّم المواضع اللفظية.

قوله: «و من القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية و المستعارة و الغريبة و الوحشية، بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصّة المعتادة».

**اقول:** يُريد بالحدود، الأقوال الشارحة مطلقاً، و اللفظ المجازي و المستعار<sup>١</sup> هما ما

١ - قوله: «و اللفظ المجازي و المستعار» أقول: المجاز ما يُطلق على غير ما وُضع له بقريته يقتضى العدول عنه، أي عما وُضع له الى الغير من شبه، كما يقال: زيد أسد في الشجاعة، فقوله: «في الشجاعة» قرينة التجوز، أو نسبة كقوله: «و اسئل القرية» فنسبة السؤال الى القرية، قرينة المجاز، أو أمر عقلي كما يقال: «رأيت أسداً في الحمام» فالعقل ينتقل الى التجوز من قرينة الحمام و يفترقان بأن ذلك الاطلاق في المجاز كثيراً ما يكون مستمراً أو مشهوراً، و ربما يلاحظ فيه الحقيقة بنائاً على الشهرة كأنه صار في ذلك المعنى المجازي حقيقة، و في الاستعارة يكون مستبعداً، أي لا يكون مشهوراً فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه، و أنت خبير بأن هذا الفرق فيه ركاكة و سماجة. و الاولى أن يقال: اللفظ المستعمل في معنى، أما أن يكون موضوعاً له سواء كان وضعاً أو لا، أو ثانياً، أو لم يكن موضوعاً، فان كان موضوعاً، فاما أن يحتمل معنى آخر أو لا، فان لم يحتمل يسمّى اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصاً، و ان احتمل معنى آخر فاما أن يكون هذا الاحتمال مرجوحاً بالنسبة الى احتمال معنى الاول أو مساوياً، أو راجحاً فان كان الاول، يسمّى

يُطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضى العدول عنه الى الغير من شبه، أو نسبة، أو أمرٍ عقلي، أو غير ذلك، و يقابلهما الحقيقة و يفترقان بأن ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمراً و ربما لا يلاحظ الحقيقة فيه، و في الاستعارة يكون مبتدعاً و يلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي. فالمجاز في المفردات كاطلاق التور على الهداية، و النظر على الفكر، و في المركبات كقوله تعالى: «و اسئل القرية»<sup>١</sup>، و الاستعارة في المفردات كذنب السرحان على الصبح الأول، و في المركبات، كقوله تعالى: «و اخفض جناحك»<sup>٢</sup>.

و الألفاظ الغريبة، هي التي لا يكون استعمالها مشهوراً، و يكون بحسب قوم و قوم، و يقابلها المعتادة. و الوحشية، هي التي تشتمل على تركيب ينتفخ الطبع عنه، و يقابلها العذبة. و اذا اجتمعت الغرابة و الوحشية في لفظ، فقد سمح جداً و استعمال أمثال هذه الألفاظ في التعريفات قبيح، لأنها محتاجة الى كشف و بيان، فيلزم احتياج قول الشارح الى قول شارح آخر.

و الألفاظ الناصّة هي التي تعبر عن المقصود صريحاً و تزيل الاشتباه عما يكون في معرضه، و يقابلها الموهمة و المغلقة و في بعض النسخ بدل المعتادة «المعتدلة»، أي بين الركاكة العامية و المتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ.

اللفظ بالنسبة الى المعنى الأول «ظاهر»، و ان كان الثاني يسمى «مجملاً»، و ان كان الثالث يسمى «مؤولاً». مثال النص الانسان، و الظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ، و المؤول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني. و المجمع كالعين، بالنسبة الى الباصرة و الفؤارة، و المجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير، باعتبار الأول و المستعار لفظ «الاسد» بالنسبة الى الرجل الشجاع. و الشيخ يريد بالالفاظ الناصّة النص، و الظاهر جواز استعماله في التعريفات أيضاً. و أما قال من القبيح غير حاكمٍ بعدم الجواز لأن ما يدل عليه بالالفاظ المجازية و القرينة لو استجمع شرايط التعريف لم يكن فيه خللٌ من حيث المعنى ألاً أنه لما كان يحوج الى الاستكشاف، كان قبيحاً و فيه اشارة لطيفة الى أنه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ أيضاً اذ القبح إنما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف، م.

قوله : « فان اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظاً مناسباً معناه فليخترع له لفظاً من أشدّ الالفاظ مناسبة، ويدلّ على ما أريد به، ثم يستعمل فيه ».

**اقول:** قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات، وذلك لأن الناظر في المعاني، ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لغته، أو يسنح له تركيب يحتاج إليه لم يسنح لواضع لغته، فلم يضع لها اسماً ويحتاج الناظر الى أن يعبر عنها فيضطر الى وضع الألفاظ بازائها، وأما اشترط المناسبة فيه، لأن الانتقال عن المعاني الأصلية الى غيرها بسبب المناسبة فيه، لأن الانتقال عن المعاني الأصلية الى غيرها، بسبب المناسبة، كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات، والمخترع لفظاً على هذا الوجه، لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة، ومثال المخترعات في المفردات «العقل» و «النفس»، وفي المركبات «القياس» و «الاستقراء».

قوله : « وقد يسهو المعرفون في تعريفهم، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة و الجهالة، كمن يعرف الروح بأنه العدد الذي ليس بفردي، وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار، وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه، فقالوا: ان الحركة هي الثقله وان الانسان هو الحيوان البشري، وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحاً أو مضمرأ، أما المصريح فمثل قولهم: ان الكيفية فانها اما تخالف المساواة والمشكلة بأنها اتفقت في الكيفية، لا في الكمية والنوع وغير ذلك، وأما المضمر فهو أن يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى أن يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في أول الأمر، مثل قولهم: ان الاثنين زوج أول، ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم بمتساويين، ثم يحدون المتساويين بأنما شيئا كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً، ثم يحدون الشئين بأنهما اثنان ولا يحد من استعمال الاثنتين في حد الشئين من حيث أنهما شيان ».

**اقول:** هي المواضع المعنوية، فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، ثم بما هو أخفى، ثم بنفسه، ثم بما لا يعرف الا به، أما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر أو بمراتب وهو دور خفي، وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور، فالتعريف بالمساوي ردي لأنه لا يفيد المطلوب، وبالأخفى أردأ منه لأنه أبعد عن الافادة، وبالنفس الشيء، أردأ منه

لأنَّ الأَخْفَى يُمكنُ أن يصير أقدم معرفة في بعض الصُّور، فيعرِّفُ به ولا يتصوَّرُ ذلك في نفس الشَّيء، و الدَّوْرِيُّ أَرْدَأُ منه لأنَّ الأوَّلَ يقتضى أن يكون للشَّيء عى نفسه تقدِيمٌ واحد، والثَّانِي يقتضى أن يكون له تقديمات<sup>١</sup> فوقَ واحدةٍ، والدَّوْر الظَّاهر أشنع، والأَخْفَى أَرْدَأُ في الحقيقة والأمثلة المذكورة في المتن.

١ - قوله: «و الثَّانِي يقتضى أن يكون له تقديمات» اقول: وجهُ هذا بان «ا» اذا توقَّف على على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، يلزمُ أن يتقدَّم على نفسه تقدِّمين لانَّ «ا» يتوقَّف على «ب» و «ب» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه، وايضاً «ا» يتوقَّف على «ج» و «ج» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه. فبحسب كُلِّ توقَّفٍ يحصلُ لالف، التَّقدُّم على نفسه وهذا أمَّا يتمُّ في الدَّوْر بمراتب، وأجيب بأنَّ في الدَّوْر بمرتبتهِ واحدةٍ ايضاً تقدِّمين لانَّ «ا» يتقدَّم على نفسه و «ب». وأجيب بانَّ المُراد استلزام الدَّوْر للماهية فيكونُ هناك لشيء واحد تقديمات على نفسه فان «ا» لما توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» توقَّف «ا» على نفسه، ثمَّ نفس «ا» توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس «ا» على نفسه، ثمَّ نفس نفس «ا» يتوقَّف على «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس نفس «ا» على نفسه وهلمَّ جرَّأ الى أن يتعدَّد النَّفوس الى غير النَّهاية وهذا آت في تعريف الشَّيء بنفسه فانَّ «ا» اذا توقَّف على نفسه، كان نفسه ايضاً يتوقَّف على نفسه وهلمَّ جرَّأ فهو ايضاً يقتضى أن يكون للشَّيء تقدِّمات على نفسه، الى غير النَّهاية. فالفرق لا يكادُ يظهر ألا أن يحمل على الدَّوْر بمراتب. وأورد الامام على تمثيل التَّعريف بالمساوي في المعرفة، بتعريف الزَّوْج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين، أحدهما انَّ التَّنَّابِل بين الزَّوْج و الفرد، تقابل العدم والملكة والملكة أعرَّف من العدم، فلا يكونُ مساوياً له في المعرفة و ثانيهما أن الزَّوْج يعرف بما ليس بفردٍ سواء كان الفرد وجودياً أو عدمياً فيتوقَّف على تعقل الفرد فلا يكون مساوياً له في المعرفة.

أجاب الشَّارح عن الاول، بانَّ الزَّوْج و الفرد، وان كان ملكة و عدماً، بحسب الحقيقة ألا أنَّها ضدَّان في المشهور، و التَّمثيل أمَّا هو مبنئ على المشهور و به يظهر الجواب عن الثَّانِي لانَّ تعريف الزَّوْج لما كان ليس بفردٍ، كان الفرد داخلًا في تعريفه و هو مساوٍ له في المعرفة بحسب الشُّهرة فيكونُ تعريفاً بالمساوي اذ التَّعريف بالمساوي أعمُّ من أن يكون المساوي نفس المعرِّف أو جزءه كما في تعريف الشَّيء بنفسه و أمَّا أن تعقل المعروف موقوف على تعقل المعرِّف، فلا ينافي ذلك أمَّا المُنافى توقَّف تعقل المعرِّف م.

وقد أورد في مثال التعريف بالمساوي، تعريف الزوج بأنه ليس بفردي و الزوج يُقابل الفرد، تقابل التضاد بحسب الشهرة و تقابل العدم و الملكة بحسب الحقيقة، فتعريفه به تعرف بالمساوي بحسب الشهرة و هو مراد الشيخ، و تعريف دورى بحسب الحقيقة، لان العدم يُعرف بالملكة، فتعريف الملكة به يقتضى دوراً.

قوله: «و قد يسهو المعرفون فيكثرون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه و لا ضرورة، أعنى الضرورة التي تنق في تحديد بعض المركبات و الاضافات على ما تعلم في غير هذا الموضوع، و مثال هذا الخفاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد، و المجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها، و مثل من يقول: ان الانسان حيوان جسماني ناطق و الحيوان مأخوذ في حده الجسم، حين يقال: انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كثروا».

**اقول:** التكرار قد يقع للمحدود في الحد، و قد يقع للحد، و قد يقع لبعض أجزائه و أيضاً قد يقع بحسب الحاجة له، و قد يقع بحسب الضرورة، و قد يقع لا بحسبها و الردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه و لا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد، أن يقال: الانسان حيوان بشري، و مثال ما يكرر الحد، أو بعض أجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد و الانسان.

و التكرار بحسب الحاجة، كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار، كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان - مثلاً - و يحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار، بحسب الحاجة و هو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لو لا السؤال، و بحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات، و الاضافات و المركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تتركب عن الشيء و عن عرضي ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده و مرة في حد عرضيه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة - كما مر - و المثال المشهور ههنا الألف الألف. فان الألف لا يمكن أن يُحدأ مع ذكر الألف،

١ - قوله: «و المثال المشهور ههنا الألف الألف»، **اقول:** «الألف»، يوصف به الالف تارة و صاحب الالف أخرى، فهو مقول بالاشتراك على معنيين و قد وقع في عبارة القوم، أنه ألف ذو

لأنَّ الفطوسة تعبيرٌ يختصُّ بالأنف، لا أيَّ تعبيرٍ يتفقُ و «الأفطس» ههنا، غير الأفطس الذي يقالُ في صفةِ صاحبِ الأنف، حين يُقالُ الرَّجلُ الأفطس، لأنَّ هذا عرضٌ ذاتيٌّ بخلاف ذلك.

وقد قيل في تفسير «الأفطس» أنه أما أنف ذو تعبيرٍ أو التّعبير في الأنف. <sup>١</sup> فعلى الأوّل يكون قولنا: أنف أفطس، مشتقاً على تكرارٍ لا فائدة فيه، لأنَّ أنف، هو أنفٌ ذو تعبيرٍ و على الثاني لا يجوزُ أن يكون ذا تعبيرٍ، بل إنما يُسمّى صاحب الأنف، لأنَّ الأنف لا يكون له أنف فضلاً عن أن يكون ذا تعبيرٍ، بل إنما يُسمّى صاحبُ الأنف «أفطس» لأنّه ذو تعبيرٍ في الأنف فضلاً عن أن يكون ذا تعبيرٍ، بل إنما يُسمّى صاحب الأنف، لأنّه ذو تعبيرٍ في الأنف و حينئذٍ يكونُ معناه أنف، هو شخصٌ ذو تعبيرٍ في الأنف و كلاهما غير صحيح، والصحيحُ أن

تعبيرٍ، أو ذو تعبيرٍ في الأنف، حتّى يكون المعنى الأوّل صفةً الاتف و المعنى الثاني صفةً الرَّجل، و تعريفُ «الأفطس» اذا ضمنناه مع الاتف باحدهما غير جائز، أما الاول فلأنَّ معنى الاتف الأفطس، يكونُ حينئذٍ أنفٌ هو أنفٌ ذو تعبيرٍ و هذا تكرارٌ لا فائدة فيه، أما الثاني فلأنّه يكونُ معناه أنفٌ ذو تعبيرٍ في الاتف فيلزمُ أن يكون للاتف أنفٌ و هو مُحال! نعم، ذو التّعبير في الاتف، هو صاحب الاتف و الأفطس بهذا المعنى، ليس عرضاً ذاتياً للاتف، فلا يُمكن أخذهُ في تعريف الأفطس الذي هو غيرُ ذاتي و الّا لكانَ معناه أنفٌ هو شخصٌ ذو تعبيرٍ في الاتف، فقد بان أن ما ذكره من المعنيين، يمتنعُ أن يكون معنى الأفطس الذي هو عرضٌ ذاتيٌ وحداً له، والصحيحُ أن يُقال: الأفطسُ ذو تعبيرٍ يختصُّ بالأنف أو لا يكونُ الّا للاتف فيكونُ ذا شيءٍ لا يكونُ ذلك ثابتاً له و هو محال. و اعلم أن الفرق بين الانسان الحيوان و بين الاتف الأفطس، في اشتمال الحدّ الأوّل على التكرار و الخارجى الثاني على التكرار الضّرورى ليس بيّن، اذ التكرار في الأوّل كما كان بالنظر الى السّؤال و التّركيب الواقع فيه، كذلك التكرار في الثاني فانه لم يجمع فى السّؤال بين الاتف و الأفطس، لما وقع تكرر فى حدّه، و الحقُّ أن الشّيح لم يفرق بين التكرار الخارجى و الضّرورى، بل سلك بهما فى مسلکٍ واحٍ، فقال: ربّما يسهون فيكثرون من غير حاجةٍ و ضرورةٍ و تلك الحاجةُ و الضرورة، كما فى المرّكبات الاضافيات الّا أن ضرورة التكرار اما بحسب الذات، كما فى الاضافيات، أو بحسب الغير، كما فى المرّكبات، م.

١ - أو ذو تعبير في الأنف، خ، ل.



تفسير الأفتس، هو ذو تعبيرٍ لا يكونُ ألاً للأنف وحينئذٍ لا يمكنُ أن يكون صاحب الأنف أفتس، لأنّه لا يكون ذا شيءٍ لا يكونُ ذلك الشيء له و يكون معنى أنف «أفتس»، أنف هو ذو تعبيرٍ لا يكونُ ألاً للأنف. وأمّا التكرار في الإضافات، فسيجيءُ بيانه.

قوله: «و هذان المثالان قد يُناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الإشارة و لكنّ الاعترار مختلف».

فبعض ما سلف، هو تعريف الشيء بنفسه و بما لا يعرف ألاً به، و المُناسبةُ هو وقوعُ التكرار فيهما و ذلك لأنّ تعريف الشيء بنفسه، إنّما يشتملُ على تكرار لكنّه يكونُ للمحدود في الحدّ و في هذين المثالين، يكون للحدّ و لبعض أجزائه و لكنّ الاعترار مختلفٌ لأنّ السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها، غيرُ السهو من جهة تكرارٍ لا يحتاجُ اليه و لا ضرورة فيه.

قوله: «و اعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف ألاً بالشيء، هم في حكم المُكررين للمحدود في الحدّ».

و ذلك لأنّ القائل الكيفيّة ما بها يقعُ المُشابهة كأنه يقول الكيفيّة ما بها يقع اتفاق في الكيفيّة، و هذا تكرارٌ للمحدود في الحدّ المراد بيان التّناسب من الجانبين.

### \* وهم و تنبيهة \*

أنّه قد يظنُّ بعض النَّاس أنّه لَمّا كان المُتضايغان يعلمُ كلّ واحدٍ منهما مع الآخر أنّهُ يجبُ من ذلك أن يعلم كلّ واحدٍ منهما بالآخر فتؤخذُ كلّ واحدٍ منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء ألاً معه و بين ما لا يعلم الشيء ألاً به، و ما لا يعمل الشيء ألاً معه يكونُ لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، و معلوماً مع كونه معلوماً، و ما لا يعلم الشيء ألاً به يجبُ أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء. و من القبيح الفاحش، أن يكون انسانٌ لا يعلم ما «الابن» و ما «الأب»! فيستل ما الأب، فيقال: هو الذي له ابن. فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت الى استعلام الأب، اذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا، بل هي هنا ضربٌ آخر من التلطّف مثل أن يقال - مثلاً -: إنّ الأب حيوان

يولد آخراً من نوعه من نطقته من حيث هو كذلك! فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيء بالابن ولا فيه حوالة عليه.

المُتضايغان يكونان معاً في الوجود والعقل. فتعريف أحدهما بالآخر، تعريف للشيء بالمساوي. فيجب أن يعرف كل واحدٍ منهما بإيراد السبب الذي يقتضى كونهما مُتضايغين ليتحصلاً منه معاً في العقل، ويخصُّ البيان بالذي يراؤه تعريفه منهما وهذا يستدعى تلطفاً، ومثاله ما ذكره في حدّ الأب، أنه حيوانٌ يولد آخراً من نوعه من نطقته من حيث هو كذلك، فالحيوان هو الأب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذاً عارين عن الاضافة، و«من نطقته» سببٌ تضايغهما، ومن حيث هو كذلك، تكرارٌ ضروريٌ لما مضى وهو الذي يُضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الابن ويخصُّ البيان به لأنّ الأب أنما يكون مضافاً الى الابن، من هذه الحيثية.

قوله: «ولا تلتفتُ الى ما يقوله صاحب «ايساغوجي» في باب رسم الجنس بالتّوع و قد تكلم عليه في كتاب «الشفاء». فهذا هو الآن ما أردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجّه نحو التّصوّر ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجّه نحو التصديق».

**اقول:** رسم الجنس في التّعليم الأوّل، بأنّه المقول على كثيرين مختلفين بالتّوع في جواب «ما هو»، ورسم التّوع بأنّه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو». فوقع دورٌ في ظاهر الرّسمين، وحمله فرفر يوس صاحب «ايساغوجي» على أنّ المُضايغين لما كان ماهيةً كلّ واحدٍ منهما بالقياس الى الآخر، فوجب أن يؤخذ كلّ واحدٍ منهما في حدّ الآخر.

وأشار الشيخ في «الشفاء» الى أنّه ليس بحلّ الشكّ، بل بزيادة الشكّ بتعميمه جميع المُتضايغات، ثمّ بيّن أنّ ما كان بازاء لفظ التّوع في اللّغة اليونانية كان في الوضع الأوّل، يدلُّ على صورة الشّيء و حقيقته ثمّ نقل بحسب الاصطلاح الى أحد الخمسة، فالنّوع المُستعمل في حدّ الجنس، هو بالمعنى الأوّل اللّغوي فكأنّه قال: الجنس هو المقول على كثيرين مُختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو». ثمّ عرّف النّوع المُصطلح بالجنس و لم يكن دوراً.

## التَهْجُ الثَّالِثُ فِي التَّرْكِيبِ الْخَبْرِيِّ

### \* اِشَارَةٌ إِلَى أَصْنَافِ الْقَضَايَا \*

« هذا الصَّنْفُ مِنَ التَّرْكِيبِ الَّذِي نَحْنُ مُجْمَعُونَ عَلَى أَنْ نَذْكُرَهُ، هُوَ التَّرْكِيبُ الْخَبْرِيُّ وَ هُوَ الَّذِي يُقَالُ لِقَائِلِهِ: أَنَّهُ صَادِقٌ فِيمَا قَالَهُ أَوْ كَاذِبٌ. »  
قِيلَ: عَلَيْهِ الصَّدَقُ الْكُذْبُ، لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعْرِفَا إِلَّا بِالْخَبْرِ الْمُطَابِقِ وَ غَيْرِ الْمُطَابِقِ.  
فَتَعْرِيفُ الْخَبْرِ بِهِمَا، تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ. وَ الْحَقُّ<sup>١</sup> أَنَّ الصَّدَقَ وَ الْكُذْبَ، مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ

١ - قوله: «و الحق»، اقول: تعريفُ الخبر بالصَّدَقِ وَ الْكُذْبِ، تَعْرِيفٌ رَسْمِيٌّ لِأَنَّهَا عَرْضَانِ ذَاتِيَانِ لِلْخَبْرِ، خَارِجَانِ عَنْهُ، أَمَّا أَوْرَدَا فِي تَعْرِيفِهِ لِتَفْسِيرِ اسْمِهِ وَ تَعْيِينِ مَعْنَاهُ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْمَرْكَبَاتِ فَإِنَّ لَنَا أَقْوَالَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لَهَا أَنَّهَا صَدَقَتْ أَوْ كَذَبَتْ، وَأَقْوَالَ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ كَالْتَمَنِي وَ التَّرْجِي وَ الْاسْتِفْهَامِ وَ غَيْرِهَا، وَ مَعَانِي تِلْكَ الْاِقْوَالِ وَ هَذِهِ الْاِقْوَالِ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ الْاسْتِفْهَامِ وَ غَيْرِهَا، وَ مَعَانِي تِلْكَ الْاِقْوَالِ وَ هَذِهِ الْاِقْوَالِ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ حَتَّى إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ «الْخَبْرِ»، لَمْ يَتَّعَيْنِ مَفْهُومٌ، وَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى أَىِّ مَعْنَى مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي الْحَاصِلَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ، وَلَمَّا كَانَ الصَّدَقُ وَ الْكُذْبُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْخَبْرِ، فَهُمَا يُعَيَّنَانِ مَعْنَاهُ وَ يُلَخِّصَانِهِ عَنِ الْاِتِّبَاسِ، وَ هُمَا لَا يَحْتَاجَانِ إِلَى التَّعْرِيفِ لَوْضُوحَهُمَا عِنْدَ الْعَقْلِ. غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ وَ أَنَّمَا يَلْزَمُ لَوْ اِحْتِيَاجُ الصَّدَقِ وَ الْكُذْبِ إِلَى الْبَيَانِ بِلَفْظِ الْخَبْرِ، وَ الْحَاصِلُ أَنَّ مَعْنَى الْخَبْرِ لَهُ اِعْتِبَارَانِ، الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، وَ الثَّانِي مِنْ حَيْثُ هُوَ مَدْلُولُ الْخَبْرِ. فَمَعْرِفَةُ الصَّدَقِ وَ الْكُذْبِ، مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَعْنَى الْخَبْرِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَ مَعْنَى الْخَبْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، مَدْلُولُ لَفْظِ الْخَبْرِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الصَّدَقِ وَ الْكُذْبِ، فَلَا دَوْرَ، وَ هَذَا كَمَا إِذَا تَعَقَّلْنَا عِدَّةَ مَعَانِي مِنْهَا الْحَيَوَانَ وَ أَرَدْنَا تَعْيِينَهُ وَ تَمْيِيزَهُ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْمَعَانِي فَنَقُولُ: ذَلِكَ الَّذِي هُوَ جِنْسُ الْاِنْسَانِ فَهَذِهِ الْخَاصَّةُ عَيْنُ مَعْنَاهُ وَ لَا يُقَالُ: أَنَّهُ تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَعْرِفَةَ الْاِنْسَانِ مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ. م

للخبر. فتعريفُهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب و لا يكون ذلك دوراً، لأنَّ الشَّيء الواضح، بحسب ماهيته، رُبما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتملُ عليه من أعراضه الذاتية الغيبيَّة عن التعريف أو غيرها ممَّا يجري مجراها عارياً عن الالتباس، فايَّادُهُ في الإشارة الى تعيّن ذلك الشَّيء، أمَّا يُلخِّصه و يجرِّدهُ عن الالتباس، و أمَّا يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشَّيء، و ههنا أمَّا يحتاجُ الى تعيين صنفٍ واحدٍ من أصناف التركيبات فيه اشتباه، لأنَّهم يتعيّن بعد و ليس في الصدق الكذب اشتباه فيمكننا أن نقول: أمَّا نعى بالخبر، التَّركيبُ الَّذي يشتملُ حدَّ الصدق و الكذب عليه، كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان - مثلاً - فيمكننا أن نقول: أمَّا نعى به ما يقعُ في تعريف الانسان، موقع الجنس و لا يكون دوراً.

قوله: «و أمَّا ما هو مثل الاستفهام و الالتماس و التَّمَنى و التَّرجى و التَّعجَب و نحو ذلك، فلا يُقال فيها صادق أو كاذب، أمَّا بالعرض من حيث قد يعرَّض بذلك عن الخبر». و في بعض النسخ: «من حيث قد يعبرُ بذلك عن الخبر»، و هذا تأكيدٌ لما ذهبنا اليه. فأنه قد صرَّح بأن الصدق و الكذب، يعرضان لتركيبٍ واحدٍ هو الخبر، و لا يُعرضان لغيره من التَّركيبات أمَّا بعد صيرورتها خبراً بالقوَّة، و التَّعريض بالاستفهام عن الخبر كما يُقال: ألسنت قلت كذا و يُرادُ به أنك قلت، و بالالتماس كما يُقال: تفضَّل بكذا و يُراد به أتى اريد تفضَّلك به، و كذلك في سائرهما.

قوله: «و أصناف التَّركيب الخبريِّ ثلاثة»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «و أصناف التَّركيب الخبريِّ»، الحملِيُّ و الشَّرطي المتَّصل و المنفصل لها اعتباران، أحدهما بحسب ما صدق عليه، و ثانيهما بحسب مفهوماتنا فإذا اعتبرنا القضايا التي صدقت عليها، فلا شكَّ أنَّها لا يختلفُ أمَّا بحسب العوارض. فإنَّ قولنا: طلوع الشمس، مستلزمٌ لوجود النَّهار لا يُخالف قولنا، ان كانت الشمس طالعةً. فالنَّهار موجودٌ أمَّا بأمرٍ عارضٍ يتعلَّق بالتَّركيب و أمَّا فلا تفاوت في المعنى المعقول منهما الَّذي هو الخبر بالحقيقة، فلا يكونُ أنواعاً بهذا الاعتبار

و ذلك لأنَّ التَّركيبَ اَمَّا أن يكون أوَّلَ تركيبٍ يَفْعُ عن مُفرداتٍ أو ما في قوَّتِها، أو لا يكون، بل يكونُ ممَّا تركَّبَ مرَّةً أو مراراً، أمَّا المُفرداتُ فالتَّركيبُ المُشتملُ على الحُكْمِ منها لا يكونُ إلَّا بحمْلِ البعضِ على البعضِ، أو سلْبُهُ عنه و هو الحملی، و أمَّا المُركَّبَاتُ بالتَّركيبِ الأوَّلِ المذكورِ و ما بعده فالتَّركيبُ المُشتملُ على الحُكْمِ إذا طرءَ عليها لم يُمكن أن يجعلَ بعضها محمولاً على البعضِ. فإنَّ بعضَ الأقوالِ الجازمةُ لا يكونُ البعضُ الآخرُ فاذن، لا بُدَّ من أن يعلِّقَ بعضها ببعضٍ بوجودِ نسبةٍ أو لا وجودها بينها، و التَّسْبَةُ تقتضی اَمَّا اتِّصالاً أو انفصالاً فالَّذی يعتبرُ فيه وجودُ اتِّصالٍ أولاً و جودُهُ هو المتَّصلُ و الَّذی يعتبرُ فيه وجودُ انفصالٍ أو وجوده هو المنفصل، فاذن التَّركيبُ الخبْرِيُّ ثلاثة و اَمَّا قال: «و أصنافُ التَّركيبِ الخبْرِيُّ» و لم يقل: و أنواعه نظراً الى المواد، و ذلك لأنَّنا إذا قلنا: طلوعُ الشَّمْسِ مستلزمٌ لوجود النَّهارِ أو قلنا: إذا كانت الشَّمْسُ طالعة، فالنَّهارُ موجودٌ، لم يتغيَّرَ ماهيَّةُ الخبرِ، في قولنا عن خبريَّته المُتعيَّنة و قد تغيَّرَ التَّركيبُ بالحملِ و الوضع، فاذن هذه الامور، لا مدخلُ لها في تحصيلِ ماهيَّاتِ الأخبارِ المُتعيَّنة، فليست بفصولٍ لها بل هي عوارضٌ تلحقُها بحسبِ ما يقتضيه أحوالها الخارجة بعد تحصيلِ خبريَّتها فيصيرُها أصنافاً، و إذا نظرنا الى الصُّورِ، فلا شكَّ في أنَّ الحملیَّ و الشرطيَّ نوعان تحت الخبرِ و كذا المُتَّصلِ و المُنفصلِ تحت الشرطيَّ و حينئذٍ ينبغي أن يحملَ الاصنافُ في قوله: على الوضعِ للغوى، دون الاصطلاحی.

قوله: «أولُّها الَّذی يسمی الحملیَّ و هو الَّذی يحكمُ فيه بأنَّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمولٍ عليه، مثاله قولنا: الانسانُ حيوانٌ أو لا انسان، ليس بحيوانٍ فالانسان و ما يجرى مجراه في أشكالِ هذا المثال، هو المسمی بالموضوع و ما هو مثل الحيوانِ هيئتها فهو المسمی بالمحمول، و ليس حرفِ سلْبٍ».

بل أصنافاً، أمَّا إذا اعتبرنا مفهوماتها فهي مختلفة بحسبِ الحقيقة فيكونُ أنواعاً، و ذلك ظاهرٌ. و في قوله «حقيقةُ الشَّرْطِ هي تعليقُ أحدِ الحُكْمينِ بالآخرِ» كلامٌ، لأنَّه ان أراد بالتعليقِ نسبةَ أحدِ الحُكْمينِ الى الآخرِ، فلا نسلمُ أنَّه حقيقةُ الشَّرْطِ ظاهرٌ أنَّه ليس كذلك، و ان أراد به اتِّصالَ أحدِ الحُكْمينِ بالآخرِ فمسلَّمٌ، لكنَّه ليس بوجودٍ في المُتَّصلةِ و المُنفصلةِ. م

ما يعدم الحمل فيه أعنى السالبة يُسمى أيضاً حملياً لأنّ الأعدام قد تلحقُ بالملكات في بعض أحكامها.

قوله: «و الثاني و الثالث يسمونها الشرطي».

أما المتصل، فاستحقاقه لأن يسمّى شرطياً بحسب اللّغة العربيّة ظاهرٌ، وأما المتصل، فيلحقُ به لأنّه يُشاكله في التركيب، وأيضاً حقيقة الشرط هي تعليق أحد الحكمين بالآخر وهو موجودٌ في كليهما على السواء فلذلك سمّينا شرطيين.

قوله: «و هو ما يكون التّأليف فيه بين خبرين، قد أخرج كلّ واحدٍ منهما عن خبريته الى غير ذلك، ثمّ قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال أنّ أحدهما هو الآخر كما كان في الحمليّ بل على سبيل أنّ أحدهما يلزم الآخر و يتبعه».

و ذلك لانقطاع تعلق الصدق و الكذب بهما، حال كونهما جزئيين شرطيين و وجود تعلّهما بالمؤلف.

قوله: «و هذا يُسمى المتصل و الوضعيّ، أو على سبيل أنّ أحدهما يُعاند الآخر و يُباينه و هذا يُسمى المنفصل. مثال الشرطيّ المتصل قولنا: اذا وقع خطّ على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا، مثل الدّاخلية المتقابلة و لولا «اذا» و «كانت»، لكان كلّ واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. مثال الشرطيّ المنفصل قولنا: اما أن يكون هذه الزاوية حادةً أو منفرجة، أو قائمة و اذا احذفت «اما» و «أو»، كانت هذه قضايا فوق واحدة».

أما يُسمى المتصل وضيعاً، لأنّه يشتملُ على وضع المقدّم المُستلزم للتّالي، فإنّ الشرط فيه لا يقتضى التّشكّك في المقدّم، كما ذهب اليه قومٌ، بل يقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط، و باقى الفصل غنّى عن الشّرح.

### \* اشارة الى السلب و الايجاب \*

«الايجاب الحملّي، مثل قولنا: الانسان حيوانٌ و معناه أنّ الشّيء الذي نفرضه في الذهن انساناً كان موجوداً في الأعيان، أو غير موجودٍ فيجبُ أن نفرضه حيواناً و نحكمُ

عليه بأنه حيوان من غير زيادة «متى» و في أى حال، بل على ما يعمُّ الموقت و المقيد و مقابلهما. و السلب الحملى هو مثل قولنا: الانسان ليس بجسم و حاله تلك الحال.

ليس من شرط موضوع القضية، ان يكون موجوداً فى الأعيان، فاننا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الأعيان أحكاماً ايجابيةً، فضلاً عن السلبية كما نحكم على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها، و لا أن لا يكون موجوداً فى الأعيان فاننا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة كالعالم و ما فيه، بل من شرطه أن يكون متمثلاً فى الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا: الانسان، فانه ينبغى ان نفرضه فى الذهن انساناً بالفعل فقط، ثم اذ حكمنا عليه بأنه كذا أو ليس كذا، فلسنا نريد أن هذا الحكم، حاصل فى وقت ما، معين أو غير معين أو فى جميع الأوقات، و لا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلاً حتى لو أردنا أن نوقته لكننا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم<sup>١</sup> و لا نريد أيضاً أنه حاصل بشرط أو قيد، مثلاً بشرط كونه انساناً أو غير ذلك و لا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلاً حتى لو أردنا أن نوقته بشرط لكننا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم، بل نريد أن الحكم حتى حاصل فقط، من حيث يحتمل اقتراءه بالتوقيت و اللاتوقيت و التقييد. و لنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقتراءه به مخصصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها أما قبل اللاحق فمجرد عن جميع ذلك، فهذا مفهوم مجرد الحكم؛ بالاجاب كان أو بالسلب.

قوله: «و الاجاب المتصل هو مثل قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، أى: ذا فرض الأول منها المقرون به حرف الشرط و يسمى المقدم، لزمه الثانى المقرون به حرف الجزاء و يسمى التالى، أو صحبة من غير زيادة شئ آخر بعد، و السلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا: ليس اذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود، و الاجاب المنفصل مثل قولنا: اما أن يكون هذا العدد زوجاً و اما أن يكون فرداً و هو

١ - قوله: «حتى لو أردنا أن نوقته لكننا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم» اقول: المخالفة أنما لزمتم لو اعتبر فى الحكم عدم التوقيت أو عدم اعتباره، و هكذا قوله: «حتى لو أردنا أن نقيده بشرط لكننا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم». م

الذّي يوجب الانفصال والعناد، والسلب المنفصل، هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد مثل قولنا: ليس اما أن يكون هذا العدد زوجاً واما أن يكون منقسماً بمتساويين».

**اقول:** الاتصال قد يكون بلزوم، كما في قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالتّهار موجود، قد يكون باتّفاق، كقولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالجمار ناهق و يشملها الصّحبة المطلقة والايجاب المتل، هو الحكم بوجود لزوم التّالي للمقدّم أو صحبته آياه وان لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتّفاق سواء كان كل واحد من المقدّم والتّالي موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد أو توقيت ولا توقيت، والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصّحبة كذلك، والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها، والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت أجزائها موجبة أو سالبة أو مختلطة منها، وأجزاء الانفصال لا يستحق أن يُسمّى مقدّماً و تالياً فان سميت كانت مجازاً و ذلك لأنها غير متميّزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم أيها اتفق، ولأنها يجوز أن يكون فوق اثنين و لذلك ذكر الشّيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة.

### \* اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر \*

«اذا كانت القضية حمليّة و موضوعها شيء جزئيّ سميت مخصوصة، اما موجبة و اما سالبة، مثل قولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، و اذا كان موضوعها كلياً و لم يتبين كميّة هذا الحكم، أعني: الكليّة و الجزئية بل اهمل فلم يدلّ على أنّه عام لجميع ما تحت الموضوع، أو غير عامّ سميت مهمله، مثل قولنا: الانسان في خسر<sup>١</sup>، ليس الانسان في خسر.

فان كان ادخال الألف و اللام، يوجب تعميماً و شركة و ادخال التّونين، يوجب تخصيصاً فلا مهمله في لغة العرب، و ليطلب ذلك في لغة أخرى، و اما الحق في ذلك فلصناعة التحو و لا تُخالطها غيرها، و اذا كان موضوعها كلياً و بين قدر الحكم و كميّة موضوعه فانّ القضية تُسمّى محصورة، فان كان بين أنّ الحكم عامّ سميت القضية كليّة، و هي اما موجبة مثل قولنا: كلّ انسان حيوان، و اما سالبة مثل قولنا: ليس واحد من الناس



بحجر».

و جميع ذلك ظاهر.

قوله: «و ان كان انما يبين أن الحكم فى البعض و لم يتعرض للباقي، أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية، اما موجبة كقولنا: بعض الناس كاتب، فنقول الحكم على البعض، لا ينافى الحكم على الكل. فان بعض الناس حيوان، كما أن كلهم حيوان، بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى و لا ينعكس».

ولذلك كان الجزئى أعم صدقاً من الكلى، و قد يسبق الى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم، يدل على كون الباقي بخلافه و ألا فلا فائدة للتخصيص و ذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله، أما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله، والحاصل أن صيغة المحصورة الجزئية، تدل على حكم الجزئى بالقطع مع الاحتمال الكلى ان لم يتعرض للباقي، و مع عدم احتمال ان تعرض و ذكر أن الباقي بخلافه.

قوله: «و اما سالبة كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد<sup>١</sup> و ليسا يعمان فى السلب».

١ - قوله: «فان فحواهما واحد» اقول: الفحوى ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع و «ليس كل» و «ليس بعض» فحواهما السلب الجزئى، أما ليس بعض فظاهر، و أما «ليس كل» فلاته صيغة السلب عن الكل، و السلب عن الكل، لا يخلو اما أن يكون بالسلب الكلى، أو بالسلب الجزئى، و أياً ما كان فالسلب الجزئى لازم، فما يلزم ليس كل على سبيل القطع ليس ألا السلب الجزئى، و أما السلب الكلى فمحتمل، و فيه نظر، لأنه ان أراد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد فهو السلب الكلى، و ان أراد السلب عن الكل، من حيث هو كل، فلا نسلم أنه اما بالسلب الكلى أو الجزئى، لجواز السلب عن المجموع و الاثبات لكل واحد. و الجواب أن سلب كل واحد، يمكن أن يعقل على وجهين؛ أحدهما رفع المحمول عن كل واحد و بهذا الوجه يكون سلباً كلياً، و ثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى أن اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا أن الاثبات عن كل

أما قولنا: ليس بعض النَّاسِ بكاتبٍ، فهو صيغةٌ مطابقةٌ للسَّلْبِ الجُزئِيِّ محتملةٌ لأنَّ يصدق معها السَّلْبُ الكُلِّيُّ - كما مرَّ - وأما قولنا: ليس كلُّ إنسانٍ بكاتبٍ، فهو صيغةٌ السَّلْبِ عن الكلِّ، لا للسَّلْبِ الكُلِّيِّ ولا للسَّلْبِ الجُزئِيِّ، أعني أنَّه يدلُّ على سلب الكتابة عن جميع النَّاسِ، لا عن كلِّ واحدٍ منهم ولا عن بعضهم، ويحتملُ أن يصدق معه، أمَّا السَّلْبُ الكُلِّيُّ وأمَّا السَّلْبُ الجُزئِيُّ، لا يُمكنُ أن يخلو عنهما معاً في نفس الأمر، لكنَّه إذا صدق الكُلِّيُّ صدق الجُزئِيُّ من غير انعكاسٍ، فالجُزئِيُّ صادقٌ معه دائماً دون الكُلِّيِّ، والحاصلُ أنَّ هذه الصِّيغة تستلزمُ السَّلْبِ الجُزئِيِّ قطعاً ويحتملُ معه السَّلْبِ الكُلِّيِّ كما كانت الصِّيغة الاولى من غير تفاوتٍ وهذا معنى قوله: «فإنَّ فحواهما واحدٌ ليسا يعلمان في السَّلْبِ» وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواءً دلَّ عليه بالوضع أو بالعقل.

قوله: «واعلم أنَّه وان كان في لغة العرب قد يدلُّ بالألف واللام على العموم فإنَّه قد يدلُّ به على تعيين الطَّبيعة فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كلِّ، الا ترى أنَّك تقول: الانسان عامٌّ ونوعٌ ولا تقول: كلُّ إنسانٍ عامٌّ ونوعٌ، وتقول: الانسان هو الضَّحَّاك ولا تقول: كلُّ إنسان هو الضَّحَّاك، وقد يدلُّ به على جزئِيٍّ، جرى ذكره أو عرف حاله فتقول: «الرجل» وتعني به واحداً بعينه ويكون القضية حينئذٍ مخصوصة. واعلم أنَّ اللفظ الحاصر، يُسمَّى سوراً مثل «كلِّ» و«بعض» و«لا واحد» و«لا كلِّ» و«لا بعض» وما يجرى هذا المجرى، مثل «طُرّاً» و«أجمعين» ومثل «هيج» - بالفارسة - في الكُلِّيِّ السَّلْبِ».

قد ذكرنا أنَّ المعاني الأصلية<sup>١</sup> التي سمَّيناها بالطَّبايع، فإنَّها من حيثُ هي، لا كِلِّيَّة ولا

واحد مرفوع و فرق ما بينها ظاهرٌ فالمرادُ بالسَّلْبِ عن الكلِّ هي هنا هو هذا الوجه، ورفعُ اثبات كلِّ واحدٍ أمَّا برفع الاثبات عن كلِّ واحدٍ وهو السَّلْبِ الكُلِّيِّ، أو برفع الاثبات عن البعض وهو السَّلْبِ الجُزئِيِّ فقد تبين الحصر. م

١ - قوله: «قد ذكرنا أنَّ المعاني الاصلية» اقول: المحكوم عليه في الحملية أمَّا الطَّبيعة من حيث هي، أو الطَّبيعة مع لاحق و الاولى المهملة كقولنا: «الانسان نوع»، فإنَّ الالف واللام، فيه

جزئية، لا عامة ولا خاصة، ولا كثيرة ولا واحدة، وأما يصير شيئاً من ذلك بانضياف لا يحقُّ إليها يختصها به، فلا يخلو تلك البايغ اما أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحقٍ يقتضى تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحقٍ يجعلها واحداً شخصياً معيناً، ويحصل من الأول قضيه مهلمة، ومن الثانى محصورة كلياً أو جزئية، ومن الثالث مخصوصة، والألف واللام، يدلُّ بالاشتراك على الأحوال الثلاثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق، فكما فى قولنا: الانسان حيوان، أى كُلُّ انسان و هى محصورة كلياً، واما على التخصيص ويسمى لام العهد، فكما فى قولنا: قال الشيخ و هى مخصوصة، و باقى الفصل ظاهر.

للطبيعة لا للعموم والأل لكان معناه كل واحد مما صدق عليه انسان نوع و معلوم أنه كاذب كقولنا: الانسان هو الضاحك، فان معناه انحصار الضاحك فى الانسان. فلو كان الالف واللام للعموم، لكان منحصرأ فى كل واحدٍ من الانسان، لكن انحصار الحكم فى شىء، يقتضى عدم ثبوته للغير، فيكون فيه الضاحك ثابتاً لكل واحدٍ و غير ثابتٍ و هو خلفٌ و تناقض، و الثانية اما أن يكون اللاحق يُفيدُ شخصيةً فهى مخصوصة، أو تعميم الحكم و تخصيصه، و هى المحصورة الكلية و الجزئية، و أنت تعلم أن هذا تقسيم منتشرٌ لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر، و أيضاً عد قولنا: الانسان نوعٌ و عامٌ و قولنا: الانسان هو الضاحك من المهملات منافٍ لقول الشيخ فى موضعين، أحدهما أن المهلمة فى قوة الجزئية، و الآخر أن المهلمة أما يذكر فيها طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية و جزئية، و قد صرح فى «الشفاء» بأن الحكم بالكلية و النوعية، أما هو على الماهية من حيث هي، معنى عام، و هى من هذه الحثية كشيء واحدٍ معين، و ذكر الامام أن اللفظ الدال على الماهية، لا يفيد العموم، اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة و التضمن فيكون العموم نفس ماهية الانسان، أو جزئها، أو بالالتزام فيكون العموم لازماً لها فاستحال أن يكون الشخص الواحد انساناً، و لا يفيد أيضاً الخصوص بالمطابقة أو التضمن لكنه يدلُّ عليه بالالتزام، فان الحكم لا يثبت فى لا يفيد لاعموم، اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن لم يكن ثابتاً لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتاً لبعض أفرادها، و كذا الثبوت لبعض أفرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية فى قوة ما يدلُّ على الثبوت لبعض الافراد. قال الشارح: أنه كان يحكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً، فكأنه نسبه فى هذا الموضع، و أما يردُّ عليه لو كان معنى الهجر عدم الدلالة و ليس كذلك.

### \* اشارة الى حكم المهمل \*

«وإن المهمل ليس يوجب التعميم لأنه إنما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كهيئة و تصلح أن تؤخذ جزئية فاخذها السارج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كهيئة ولو كان ذلك يقضى عليها بالكليّة والعموم لكانت تصلح أن تؤخذ كهيئة و هنالك يصدق جزئية أيضاً فإنّ المحمول على الكلّ، محمول على البعض وكذلك المسلوب و تصلح أن تؤخذ جزئية ففي الحالتين، يصدق الحكم بها جزئياً فالمهملة في قو الجزئية وكون القضية جزئية الصّدق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كهيئة الصّدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بصريحه في قوّة الجزئي، فلا مانع أن يصدق كلياً».

**اقول:** الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة، و صيغة القضية، لا تدلّ بالوضع على كليّة الحكم و لا على جزئية بل يحتمل كل واحد منها و لا يخلو في نفس الأمر عنهما معاً كما مرّ في السلب عن الكلّ لكن الكليّة منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال و الكليّة باقية على الاحتمال، فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع، كما كان في المحصورتين الجزئيتين، و هذا هو السبب لكونها في قوّة الجزئية، و إنما قال: في قوتها، لأنها ليست تدلّ بالوضع على ذلك بل بالعقل. و الفاضل الذي حكم بأن دلالة بالالتزام مهجورة في العلوم مطلقاً فقد اظطرّ الى أن حكّم بأن هذه الدلالة دلالة الالتزام، و ألفاظ الكتاب ظاهرة، و لما بين أن المهملة في حكم الجزئية و كانت الشخصيات مما لا يعتدُّ بها في العلوم، فاذن القضايا المعترية في المحصورات، الأربع.

### \* اشارة الى حصر الشرطيات و اهمالها \*

«و الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها اهمال و حصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو قلت دائماً أما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فقد حصرت الحصر الكلي الموجب، و اذا قلت: ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود أو قلت: ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً فقد حصرت

الحصر الكليّ السّالب، و اذا قلت: قد يكون اذا طلعت الشّمس فالسّماء متغيّمة او قلت: قد يكون اما ان يكون في الدّار زيد و اما ان يكون فيها عمر و فقد حصرت الحصر الجزئيّ الموجب، و اذا قلت: ليس كلّما كانت الشّمس طالعة فالسّماء مصحية او قلت: ليس دائماً اما أن يكون الحمى صفراويه و اما دمويه فقد حصرت الحصر الجزئيّ السّالب».

**اقول:** حصر الشّروطيات و اهمالها، لا يتعلّق بحال اجزائها في الحصر و الاهمال، بل بحال الاتّصال و الانفصال. فانّ الحكم بتعيم ثبوتها او تخصيصه يقتضى الحصر، و الحكم المجرد و من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضى الاهمال، و تقييد الحكم بحال لا يقبلُ الشّركة يقتضى الخصوص، و اما تلخيص ذلك على التّفصيل فبان تقول: كلية الحكم الايجابى في المتّصلة الزرومية ليست بتكثر مرّات الوضع بل بحصول التّالى عند وضع المقدّم في جميع اوقات الوضع، و لا بذلك وحده، بل و بتعميم الاحوال الّتى يمكنُ فرضها مع وضع المقدّم، فانّا اذا قلنا: كلّما كان زيد يكتب فيدهُ تتحرّك، فلسنا تذهب فيه الى ان هذه الصّحبة انما تحصل في مرّات غير معدودة، بل نزيدُ انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته، و لا تقتصر عليها ايضاً بل نُريدُ مع ذلك، ان كلّ حال يمكنُ ان يفرض مع كونه كاتباً مثل كونه قائماً او قاعداً او كونُ الشّمس طالعة او كون الحمار ناهقاً و غير ذلك، ممّا لا يتناهى، فانّ حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال، بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة.

و اذا كانت كليّته هذه، فجزئيّته ان تكون في بعض تلك الاحوال، من غير تعرّض لباقيها، و مثال ما يختصّ ببعض الاحوال قولنا: قد يكون اذا كان هذا حيواناً، كان انساناً. فانّ ذلك يلزم حال كونه ناطقاً دون سائر الاحوال، و السّالبة اعنى لازمه السّلب لا سالبة اللّزوم<sup>١</sup> على قياس ذلك في البابين، و اما سالبة اللّزوم بان لا يكون اللّزوم الايجابى اما

١ - قوله: «و السالبة اعنى لازمه السّلب اللّزوم»، لازمه السّلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التّالى للمقدّم، و هى موجبة من عين المقدّم، و نقيضُ التّالى اما كليّة او جزئية فيكون تحقّقها على قياس ما فى لا موجبة الكليّة او الجزئية و سائبة اللّزوم و هى ما سلب فيها لزوم التّالى للمقدّم و هى السّالبة اللّزومية، انما سُمى لازم السّلب، سالبة حيث قال: «و السالبة اعنى لازمة السّلب» لانّ سالبة اللّزوم و لازمة السّلب، متّصلتان لزوميتان متّفقتان فى الكمّ، مُختلفتان فى

الكليّ او الجزئيّ صادق، بل الصادق اّما ايجاباً من غير لزومٍ او سلبٍ بحسب ما يقتضيه التّقابل، واما كليّة الحكم الايجابى فى الاتّفاق فهى تعميم اوقات صدق التّالى مع صدق المقدّم فقط بالاتّفاق من غير استلزام المقدّم للتّالى، و جزئيّتها تخصّيصها، وكليّة الحكم السلبى اعنى اتّفاق السلب - لا سلب الاتّفاق - هى ان يكون التّالى صادقاً مع المقدّم فى شىء من الاوقات اتّفاقاً من غير لزوم و جزئيّة على قياسه، وقس سلب الاتّفاق على سلب اللزوم.

واما الاهمال فى جميع ذلك، فترك التّعميم والتّخصيص والخصوص على قياسه و اعلم ان وجود الحكم الكليّ فى الاتّفاقيات متعذّر، واما كليّة الحكم الايجابى فى المتفصله فوجود التّعاقد فى جميع الاوقات والاحوال و ذلك اّما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذّات و جزئيّته بالتّعاقد فى بعض الاحوال و الاوقات كما يكون مثلاً بين الزائد و الناقص فى حالٍ لا يكون للتساوى وجهٌ دون سائر الاحوال و اهمالُه على قياس ذلك و اما سلب العناد، فيقتضى اّما صدق الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها و كذب البعض، من غير ان يقتضى صدق هذا، كذب ذلك و لا كذب ذاك صدق هذا. فهذا ما يقتضيه النّظر فى صورها، دون موادّها و صيغة كلّ واحدٍ منها على ما ذكر فى الكتاب.

### \* اشارة الى تركيب الشّروطيات من الحمليات \*

«يجب ان يعلم ان الشّروطيات كلّها تنحلّ الى الحمليات و لا تنحلّ فى اوّل الامر الى اجزاء بسيطة، واما الحمليات فانها هى التى تنحلّى الى البسائط او ما فى قوة البسائط اوّل انحلالها، و الحملية اّما ان يكون جزاؤها بسيطين كقولنا: «الانسان مشاء» او فى قوة البسيط كقولنا: «الحيوان النّاطق المائت مشاء او منتقل بنقل قدميه»، و اّما كان هذا فى قوة البسيط المراد به شىء واحد فى ذاته، او معنى يمكن ان يدلّ عليه بلفظ واحد».

قد ذكرنا انّ المرّكبات من المفردات، هى الحمليات، و المرّكبات بعد التّركيب الاوّل

الكيف، متناقضتان فى التّالى فيكونان - متلازمين على ما نقل الشيخ. فاطلق على لازمة السلب اسم السالبة، اطلاق اسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم و قصد الشّارح الفرق بين سالبة اللزوم و لازمة السلب بحسب المفهوم م.

من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات، واما الحمليات، فانها تنحل الى المفردات لا غير، و الفاظ الكتاب ظاهرة غنيّة عن الشرح.

### \* اشارة الى العدول و التحصيل \*

«و ربما كان التركيب من حرف سلب، مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير».  
**اقول:** لما كانت الدلالة اولاً على الامور الثبوتية<sup>١</sup> و بتوسطها على غير الثبوتية كان من

١ - قوله: «لما كانت الدلالة اولاً على الامور الثبوتية»، اعلم ان السلب لا يعلم ولا يذكر انا مضافاً الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع المطلق، بل رفع الايجاب فتصوره و ذكره بعد تصور الايجاب و ذكره، فمتى اريد ان يذكر السلب، فلا بد من ان يذكر الالفاظ الدالة على المعنى الثبوتى اولاً ان كانت تلك المعانى مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة السلب و يصير القضية سالبة، و ان كانت المعانى مفردة فكذلك تركب معها اداة السلب، فاللفظ الدال على المعنى الثبوتى اصل، لانه اول في الدلالة، ثم اذا قرن حرف السلب به يعدل به من الاصل الى السلب، فيكون اللابصير مثلاً معدولاً لعدوله عن الاصل، و تكون القضية التى هى محمولها معدولية نسبة لها الى المعدولة و ربما يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء و الحاصل ان ذكر الجزء اما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولاً اللفظ الدال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعنى الثبوت و هو العدول، ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات و هى التى هى اعدام الملكات عما من شأنه الملكات، و منها الاعدام الغير المقابلة لها كالانسان و اللاحيان، و الاعدام المقابلة للملكات على قسمين، منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون و العمی، و منها ما لم يوضع بازائها اسم محصل و الحاجة باستعمالها فيدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة، فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان غير البصير، هو الذى من شأنه البصر، و آخرون أجروها على مفوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضاً و صار هذا التنازع موضع بحث في العلم، و قول الشيخ: «و معنى بغير البصر العمی» اشارة الى المذهب الاول، و قوله: «او معنى اعم منه» اشارة الى المذهب الثانى، م.

الواجب اذا قصدنا الدلالة على امورٍ غير ثبوتية ان نورد الفاظ الثبوتية و نعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية. فان كان من حقّ تلك الامور ان يدلّ عليها بافاظ مؤلفه كالاتقوال فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال، كما مرّ في القضايا السالبة و الموجبة و ان كان من حقّها ان يدلّ عليها بالفاظ مفردة، فليركّب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا: لا بصير، او غير بصير، بازاء البصير في الاسماء و ما صحّ و لا يصح بازاء صحّ و يصحّ في الافعال و يكون حكم تلك المركّبات حكم المفردات و هي التي تُسمّى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة و بسيطة و لما استمرّ هذا القانون، أُستعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضاً كلالعمى و لا يزال على قياس الثبوتيات.

قوله: «و نعنى بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه».

**اقول:** و لما كانت لبعض الاعدام المُقابلة للملكات أسماءً محصلةً في اللغات كالاعمى و السكوت و السكون، دون و كان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها مُتساويةً فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة في الدلالة على الاعدام و اجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقليّ من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مُطلقاً فكان غير البصير يدلّ على الاعمى عند الطائفة الاولى و على ما ليس ببصير أى شىء كان عند الاخيرة و اتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم.

قوله: «و بالجملة ان يُجعل الغير مع البصير و نحوه كشيء واحد ثمّ تُشبهه او تسلبه فيكون الغير و بالجملة حرف السلب جزئاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً و ان سلّبه كان سلماً كما تقول ليس زيد غير بصير».

**اقول:** يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب، و كما كان ايجاب الشّروطيه و سلّبه بحسب ثبوت الاتّصال او العناد و نفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبةً او سالبةً فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول الموضوع، و سلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه.



قوله: «و يجب ان يُعلم انَّ حَقَّ قَضِيَّةٍ حَمَلِيَّةٍ ان يكون لها مع معنى المحمول و

- قوله «و يجب ان يعلم ان حَقَّ كُلِّ قَضِيَّةٍ» اقول: لما بين ان حرف السلب مهما كان جزئاً من المحمول كان القضية معدولة، والّا فمحصله، وجب بيان ما يعرف به الفراق بين ما يكون حرف السلب جزئاً من المحمول و بين ما لا يكون، فتقول: القضية مركبة من ثلاثه اجزاء: معنى الموضوع، و معنى المحمول، و معنى الاجتماع بينهما. و اذا طوِّب موازاة الالفاظ للمعاني فلا بُدَّ من لفظٍ ثالثٍ يدلُّ على معنى الاجتماع و هو الرابطة، و هذا للكلام كلام القوم في هذا الموضوع، مشعرٌ بانَّ مفهوم الرابطة هي النسبة بين معنى الموضوع و بين معنى المحمول، لكن التَّحقيق يقتضى انَّ مفهومها هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب، او لا وقوعها الذي هو السلب، و انما قلنا انَّ الكلام ههنا مشعرٌ بانَّ مفهوم الرابطة هي النسبة التي هي مورد الايجاب و السلب، لانَّ الاجتماع بين المعنيين يحصلُ باعتبار النسبة فقط، و انما و قوعها فهو امرٌ زائدٌ على معنى الاجتماع، و لما كان بين الفعل و فاعله ارتباطٌ معنويٌّ لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة، و هذا ظاهرٌ من معنى الفعل - كما مرَّ - فانَّ النسبة الى الموضوع جزءٌ من مفهومه فلا يحتاج قولنا: قال زيد، الى الرابطة بخلاف زيدتر قال، لانَّ زيد ههنا ليس فاعله هو الضمير المُستكن و الجملة محموله عليه. فان قلت: لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد، فنقول: لانَّ الرابطة اداة و الفاعل اسمٌ و من المحال ان يكون لفظٌ واحد، اسماً و اداةً، و كذلك الاسماء المُشتقة اذا وقعت موضع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطاً من جهة المعنى كقولك: اقامتُ زيداً فانه مثل قولنا: ايقوم زيد، بخلاف قولك زيداً قائمٌ فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيداً فاعلاً قائمٌ، و اعتراض الامام ههنا يتضمَّن وجهين من الاعتراض احدهما انَّ الشَّيخَ ذُكر في حُكْمِهِ المشرقيهِ انَّ القضية انما تكون ثنائيه اذا لم يذكر فيها الرابطة انما استغنا لانَّ محمولها كلمة او اسمٌ مشتقٌ استقافاً بتضمَّن النسبة المذكورة، او اختصاراً و هذا تصريحٌ بانَّ الاسامي المُشتقة يتضمَّن الدلالة على النسبة و لا يحتاج الى الرابطة. فقولُه هناك: «و حَقُّه ان يقال زيدٌ هو كاتبٌ» ينافي ذلك و قد اشار الشَّارح الى التوفيق بين الكلامين بانَّ استغناء الكلمات و الاسماء المُشتقة عن الرابطة انما هو بالقياس الى فاعلها، و الموضوع هنا ليس بفاعلٍ، و ثانيها انَّ الكاتب من الاسامي المُشتقة و هي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معانٍ ثابتة لموضوعات غير معيَّنة فانَّ الكاتب - مثلاً - ليس دلالتُه على الكتابة فقط، بل و على ثبوت الكتابة لشيءٍ ما و هو النسبة الحاصلة بين الكتابة و بين موضوعها، فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المُشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظٍ مفردٍ يدلُّ على النسبة كما في الافعال من غيرِ فرقي، قال الشَّارح: هذا سهوٌ لانَّ ارتباط

الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنيهما، و اذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعديده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه، و قد يحذف ذلك فى لغات كما يحذف تارة فى لغة العرب اصلاً كقولنا: زيدٌ كاتبٌ و حقه ان يُقال: زيدٌ هو كاتبٌ و قد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسيّة الاصلية «است» فى قولنا: زيدٌ دبير است. و هذه اللفظة تسمى رابطة».

**اقول:** يُشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية ببعضها بعض فان الايجاب و السلب يتعلقان بثبوت الارتباط و نفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب و العدول، و اعلم ان الرابطة فى المعنى اداة لان معناها انما يتحصل فى اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم، كما يقال: زيدٌ هو كاتبٌ، و قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال: زيدٌ او يكون كاتباً، و يحذف تارة فى بعض اللغات كما يقال: زيدٌ كاتبٌ و الكلمات قد يشتمل عليها و لذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها، فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية، المشتمله عليها مُغايرة للموضوع و المحمول ثلاثية، و الفاضل الشارح، اعترض على الشيخ بان قال: الكاتب يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة.

فقوله: «و حقه ان يقال زيدٌ هو كاتبٌ»، ليس بصحيح بل انما يصح ذلك فى الاسماء الجامدة و حدها و قد سهى فى هذا الاعتراض، لان الفعل انما يرتبط لذاته باسم يتقدمه

الفعل و المشتق لذاته، انما بالفاعل و المقدم عليهما ليس بفاعلٍ و فيه نظر، لاننا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد، كما نستفيد من قام زيد ذلك ايضاً، ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو به فى التركيب هو مجموع الفعل و الفاعل، فذلك امرٌ لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما حاولوا صيانة قاعدتهم الفائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التثويق و الاضطراب اوجبوا اضرار فاعل فى الفعل من حقه التأخير عن الفعل على اذا صريح به، و هو كلامٌ لا تحقيق له لان العرب الذى لا وقوف له على علم النحو و تقدير الضمير يستفيد من التركيبين المعنى المراد فلو لان ذلك التركيب لم يحتج الى الضمائر لما كان كذلك، على ان الكوفيين لا يضمنون بل الى معنا، و معناه ليس الا زيد الذى تقدمه و قد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتأخر مرتبطاً بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرباطه، م.

في حال من الاحوال كالمبتداء و غيره، فاذن يحتاج ان يرتبط بمثله اذا تعلق به الى رابطٍ اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه و كيف لا و هو يقع هناك موقع اسم جامد. فلو كان بدل قوله: زيدٌ هو يكتب، لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه، ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به، بل هو اسناد الخبر الى المبتداء و الفعل ههنا مع فاعليه، بمنزلة خبرٍ مفردٍ مربوطٍ على مبتدا برابطه غير ما ارتبط الفعل بفاعليه.

قوله: «فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقبل مثلاً زيد ليس هو بصيراً، فقد دخل النفي على الايجاب فرفعته و سلبه، و اذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول فكانت القضية اجاباً مثل قولك: زيد هو لا بصير، فكانت الاولى داخله على الرابطة للسلب، و الثانية داخله عليها الرابطة جاعلة اياها جزءاً من المحمول، و القضية التي محمولها كذا، تسمى معدولة و متغيرة و غير متحصلة.»

**اقول:** اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة و المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة، و ان تأخرت جعلها الربط جزءاً من المحمول فصارت معدولة، و ان تضاعفت و تخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة، و اما في الثنائيه فالفرق بينهما اما بالثنية او بالاصطلاح، ان وقع على تمايز الاداتين، كما يقال في اختصاص ليس بالسلب و غير بالمعدول قوله: «تسمى معدولة»، يسّمون هذا القضية معدوليّه منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد.

قوله: «و قد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضاً.»

و ذلك كقولنا غير البصير امي الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت، فهم عنها معدوليّة المحمول، و هذا انما يقيّد بالموضوع، و قد يقلّ البحث في هذا الصنف لعدم التبايه بالسالبه بخلاف الاول.

قوله: «فاما ان المعدول يدل على كل فقد للبصر من الحيوان و لو كان طبعاً، او ما هو اعلم من ذلك، فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة.»

**اقول:** قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير، يُطلق على عدم الملكة

كالاعمى، او على ما ليس ببصيرٍ اى شىء كان و كان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضاً خلافاً بهد الاتفاق في تفسير العدم، بعدم شىء عن موضوع من شأنه ان يستصف بذلك الشىء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور، موضوع هو شخصي و الاعمى لا يطلق الا على من كان شأنه ان يكون بصيراً من اشخاص الحيوانات و بعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي. و الاعمى يطلق مع ذلك على

يطلق مع ذلك على الاكمله الذى ليس من شأن شخصيه ان يكون بصيراً لكن من شأن شخصيه ان يكون بصيراً لكن من شأن نوعه ذلك. و على فاقد البصر من الحيوانات طبعاً كالخلد و العقب اللذين ليس من شأن نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شأن جنسهما ذلك، فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة، يطلقون على احد هذه المعانى، و اما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل، يطلقونه عليها و على ما هو اعم منها، كالجمادات مثلاً و بالجملة على ما ليس ببصير مطلقاً.

و الشيخ بين ان هذا البحث، لا يتعلّق بالمنطق، بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات و الاصطلاحات.

قوله: «و اما يلزم المنطقي ان يضع - يعرف «خ»، «ل» - ان حرف السلب، اذا تأخر<sup>١</sup>

١ - قوله: «اما يلزم المنطقي، ان يعرف ان حرف السلب اذا تأخر»، اقول: ان قاعدة العرب، ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة يرتبط بالموضوع و تكون القضية موجبة، و اذا تقدّم على الرابطة كانت سالبة، و ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب يتقدّم على الرابطة و سكون القضية مع ذلك موجبة، كقولهم: زيد نا بينا است. فلما كان نظر اهل المنطق، اذا نظروا في اللغات في العربية او لا لان ترتيب المنطق و تعليبه منها قال الشيخ اولاً: ان حرف السلب، اذا تأخر عن الرابطة كانت القضية موجبه، و لما كانت هذه الضابطه ليست عامة لجميع اللغات و بحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عامماً، عدل الى عبارة افادت العموم، و هي ان حرف السلب اذا كان مربوطه بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة تقدمت الرابطة او تأخرت و هذا الكلام في غاية اللطف، و اعتراض الامام على الفرق المعنوي اولاً بالقدح في ان ايجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع، و ثانياً بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه، اما الاول فهو ان المعقول من كون الشىء و صفاً لغيره ثبوته للغير، و ثبوته للغير فرغ

عن الرابطة او كان مربوطاً بها، كيف كان، فإن القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة و انّ الاثبات لا يُمكن اّلا على ثابتٍ يتمثل في وجودٍ او وهم فيثبتُ عليه الحكم بحسب ثباته. و اما النقي، فيصح ايضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابتٍ واجباً او غير واجبٍ.

يُريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضوع، و هو بيان الفرق بين العدول و السلب بحسب اللفظ و بحسب المعنى. اما بحسب اللفظ، فبتقدم الربط على السلب و تأخره عنه - كما مرّ -

و قد افاد بقوله: «او كان مربوطاً بها كيف كان»، انّ الاعتبار بالعدول اّما هو بارتياب حرف السلب بالربطة على الموضوع، سواء تأخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها، كما في لغة الفرس، مثل قولها: زيد ناينا است. و اما بحسب المعنى، فبانّ موضوع الموجبة معدولة كان او محصلة، يجب ان يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالايجاب عليه، و موضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك و ذلك لانّ غير الثابت لا يصح ان يقال انه حيّ و يصحّ ان يقال انه ذ ليس بحيّ، لانه ليس بموجود، فلا يكون حياً و ذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجياً فقط او ذهنياً فقط - كما مرّ - بل يكون ثبوتياً عاماً محتلاً لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها، و اما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتياً و يجوز ان يكون عدمياً سواء كان ممكن الثبوت او ممتنع. فالسالبه اعمّ تناولاً للموضوع من الموجبة، و لاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعمّ من الموجبة

على ثبوته في نفسه. فما لا ثبوت له في نفسه، يستحيل ان يكون ثابتاً لغيره، و محمول المعدولة امرٌ عدمي فيمتنع ام يكون موجبة فضلاً عن ان يكون مستدعيه لوجود الموضوع. و جوابه انه ان عني بالثبوت للغير وجوده له، فلا نسلم انه معنى الايجاب، و ان عني به صدقه عليه، فلا نسلم ان صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه، ضرورة انّ الاعدام صادقة على الموجودات كما انّ الموجودات صادقة عليها، و اما الثاني فهو انّ موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بمتصور و لا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصيص. و اذ ليس ذلك التخصيص في الخارج فيكون في العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجوداً في الجملة. و جوابه: انّ الكلام في الوجود التفضيلي، و السلب لا يستدعيه و حيث ما كانت هذه الاعتراضات معارضا مبنية على مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها خوفاً من الاطئاب، م.

المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء، وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة، و الاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لتمام تكن قادحد في هذا الباب، بل كانت الاطباب و لا يقتضى مزيداً فائده اعرضنا عنها.

### \* اشارة الى القضايا الشرطية \*

«علم انّ المتّصلات و المنفصلات من الشّروطيات قد تكون مؤلفة من حمليات و من شرطيات و من خلط».

لما كانت الشّروطيات مؤلفة من قضايا، لا من مفردات، و كانت القضايا ثلاثاً: حملية، و منصلة، و منفصلة، و الواقعه منها في كلّ شرطية ثنتان، فتأليف كلّ شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضاً ذات جزئين، أنّما يمكن ان يقع على ستة اوجه، ثلاثة من مشابهة الاجزاء و هي التي تكون من حمليتين او متّصلتين او مُنفصلين، و ثلاثة مختلفة الاجزاء و هي التي تكون من حملية و متصلة و او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة، و كلّ واحدٍ من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة و حدّها على وجهين مُتعاكسين في التّرتيب، لاختلاف حال جزئيهما بالطّبع فيكون لتأليف المتّصلة تسعة اوجه، و لتأليف المنفصلة ستة اوجه.

امثلة المتّصلات: و هي من حمليتين، كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة، فالتّهار موجود. و من متّصلين كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة فالتّهار موجود، فكان اذا كان التّهار معدوماً فالشّمس غاربة، و من مُنفصلين كقولنا: ان كان العدد اّما زوجاً او فرداً فعدد الكوكب، اّما زوج و اّما فرد، و من حملية و متصلة كقولنا: ان كانت الشّمس علّة التّهار فاذا كانت الشّمس طالعة، فالتّهار موجودة، و من عكسهما كعكس قولنا ذلك، و من حملية و منفصلة كقولنا: اذا كان الشّي ذا عددٍ، فهو اّما زوجٌ و اّما فردٌ، و من عكسهما كعكسه، و من متصلة و منفصلة كقولنا: ان كان اذا كانت الشّمس طالعة، فالتّهار موجود. فكان اّما الشّمس طالعة و اّما التّهار معدوم، و من عكسهما كعكسه.

و امثلة المنفصلات: و هي من حمليتين كقولنا: العدد اّما زوجٌ و اّما فردٌ، و من متّصلتين، كقولنا: اّما ان يكون اذا كانت الشّمس طالعة موجودٌ و اّما ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالليل معدومٌ. و من منفصلتين كقولنا اّما ان يكون العدد اّما زوجاً و اّما

فرداً و اما ان يكون زوجاً او منقسماً بمتساويين، و من حملية و متصلة كقولنا: اما ان لا يكون الشمس علة النهار و اما ان يكون اذا طلعت الشمس، فالنهار موجود، و من حملية و منفصلة كقولنا: اما ان يكون الشئ واحداً و اما ان يكون ذا عدد، اما زوج و اما ان يكون العدد اما فرداً و اما زوجاً.

و هذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها، و قد تكون شخصيات و محصورات موجبات و سوابل، يتألف بعضها من بعض و يتكثّر وجوه التأليف، و اما كانت الشرطيات مؤلفه بعد التأليف الاوّل فهي تكون مؤلفة اما تالياً ثانياً اى من شرطيات مؤلفة من حمليات، او رابعاً اى من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات، و هلمّ جراً الى ما لا نهايه له.

قوله: «فأتك اذا قلت: ان كانت كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، فاما ان يكون الشمس طالعة و اما ان لا يكون النهار موجوداً. فقد ركبت متصلة من منفصلة و منفصلة، و اذا قلت: اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، و اما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم قد ركبت المنفصلة من متصلتين، و اذا قلت: ان كان هذا عدداً فهو اما زوج و اما فرء، فقد ركبت المنفصلة من حملية و منفصلة. و عليك ان تعدّ من تفسك سائر الاقسام».

**اقول:** اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة و الستة، على ايراد امثلة ثلاثة: اولها متصلة مهملة من متصلة كلية و منفصلة كلها موجبات، و ثانياها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة و الاخرى سالبة، و ثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية و من منفصلة كلها موجبات.

و الفاضل الشارح، زعم انّ تالى المثال الاوّل<sup>١</sup> و هو: ان كان كلما كانت الشمس طالعة

١ - قوله: «و الفاضل الشارح زعم انّ تلى المثال الاول»، اقول: زعم انّ تالى المثال الاوّل، يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشئ و لازم نقضيه منع الخلوّ، دون منع الجمع، اما منع الخلوّ، فلأنه لو ارتفع الشئ مع لازم نقضيه، لارتفع النقيضان و هو محال، و اما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعمّ منه، فيجمع مع الشئ لكنّ اللزوم فى المثال، هو لزوم وجود النهار

فالتَّهَار موجود، فأمَّا ان يكون الشَّمْس طالعة و أمَّا ان لا يكون التَّهَار موجوداً يجبُ ان يكون منفصلة مؤلفة من الشَّيء و لازم نقيضه و هي تكون مانعة الخلوِّ فأنَّ الشَّيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيض، لارتفع التَّقْيِضَان معاً و هو محالٌّ، و لا تكون مانعة الجمع ان كان لازم التَّقْيِضِ اعمُّ من التَّقْيِضِ، و تكون مانعة له ان كان مساوياً، و أمَّا يجبُ ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لانَّ المقدَّم فيه يقضى استلزام طلوع الشَّمْس لوجود التَّهَار و الحالُ لا يخلو من طلوع الشَّمْس و لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار اللازم لطلوعها. فالترديد بين المقدَّم و نقيضه الذي هو انفصال حقيقي، استلزم الترديد بين نقيض المقدَّم و لازم عينه الذي هو الانفصال المذكور.

قال: و المُنفصله التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشَّيء و ملزوم نقيضه لأنَّها مؤلفة من طلوع الشَّمْس و لا وجود التَّهَار و ليس لا وجود التَّهَار، لازماً للاطلوع الشَّمْس، لانَّ رفع التَّالِي لا يلزم رفع المقدَّم، بل الامر بالعكس. فاذن هو سهوٌ، او اوردهُ الشيخ نظراً الى المادة

لطلوع الشَّمْس، فالانفصال المانع للخلوِّ، لا يكون أآ بين طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار اللازم لنقيضه اعني؛ عدم طلوع الشَّمْس، لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشَّيء الذي هو طلوع الشَّمْس و ملزوم نقيضه الذي هو عدم التَّهَار فاذن هو سهوٌ و اورده نظراً الى خصوص المادة لانَّ طرفي المقدَّم لما كانا مُساويين، كان كَلُّ منهما لازماً و ملزوم فيكون الانفصال المعتبر انفصال الشَّيء و لازم نقيض. و هذا في غيه الفساد اما اولاً فلأنَّه ليراد على المثال و ارباب النَّظَر قد نهوا عنه، و أمَّا ثانياً فلانَّ غيه ما في ذلك انَّ المنفصلة المانعة الخلوِّ من الشَّيء و لازم نقيضه صادقة و لا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة أخرى اصلاً، و أمَّا ثالثاً فلانَّ الشيخ لم يذكر قاعدة كليّة بل ذكر مثلاً واحداً و منع الخلوِّ فيه متحقّق لخصوص المادة و الشَّارح ترك هذا كَلِّه و اتى بمعارضه و هي انَّ التَّالِي يجبُ ان يكون منفصلة مركبة من الشَّيء و ملزوم نقيضه، لانَّ بين الشَّيء و ملزوم نقيضه منع الجمع دون منع الخلوِّ، اما منع الجمع فلأنَّه لو لا اجتماع النقيضان، و أمَّا منع الخلوِّ، فلجواز ان يكون لا ملزوم اخصّ، لكن اللزوم في المثال لزوم و وجود التَّهَار عند طلوع الشمس، و الانفصال المانع من الجمع، أمَّا هو بين لا طلوع و عدم النهار الذي هو ملزوم نقيضه، لكن الامام أمَّا اعتبر الانفصال بين لا طلوع الشَّمْس و وجود التَّهَار الذي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهوٌ او نظر الى خصوص المادة، م.



فانَّ المقدمَّ و التَّالِي في المثال متساويان، و يصدق الانفصال من اى جزئية اتَّفَق مع تنقيض الآخر. فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه. و يمكنُ ان يعارض بانَّ هذا التَّالِي يجبُ ان يكون منفصلة لانَّ المقدمَّ تقتضى لازمه على ما اورده الشيخ، و اَمَّا يجبُ ان يكون التَّالِي المذكور هذه المنفصلة لانَّ المقدمَّ تقتضى استلزام طلوع الشَّمس لوجود النَّهَار، و يمتنع اجتماع طلوع الشَّمس، مع لا طلوعها، فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النَّهَار المستلزم للاطلوعها. فالترديد بين المقدمَّ تقتضى استلزام الترديد بين المقدمَّ و نقيضه الذى هو انفصال حقيقى استلزم الترديد بين المقدمَّ و مستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور و الذى اورده الشارح مؤلفه من الشى و لازم نقيضه و هما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو، او اورده الشارح نظراً الى مقدمَّ المتصلة الاولى، منفصلة تتبعها و تتبع منفصلة حقيقية مؤلفه من مقدمَّ ذلك المقدمَّ و نقيضه.

و عورض باضافه منفصلة اليه تتبعها ايضاً و تتبع ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و هو اعنى الشارح رجح الاول على الاخير، من غير رجحان، و التَّحْقِيقُ فى ذلك انَّ المتصلة للزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدمَّ و التَّالِي هو الذى اورده الشيخ، و منفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيص المقدمَّ و عين التَّالِي هو الذى اورده الفاضل الشارح، و لا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصَّورة - و يتبين ذلك اذا جعل اللازم فى المثال، اعمَّ من الملزوم كحركة اليد للكتابة «خ»، «ل».

و لا حرج على الشيخ فى ايراد احد اللازمين دون الآخر، و المثال الثانى قوله: اَمَّا ان يكون ان كانت الشَّمس طالعة فالنَّهَار موجود و اَمَّا ان لا يكون، ان كانت الشَّمس طالعة فالليل معدوم، يوجد فى كثيرٍ من النَّسخ و اَمَّا ان يكون ايضاً و هو سهو من النَّاسخين.

قوله: «فالمنفصلات منها حقيقية و هى التى يُرادُ فيها باماتِّه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها».

و هذه هى التى تمنعُ الجمع و الخلو و تحدث من القسمة الى شىء و نقيضه، فانَّ التَّقْيِيزِين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمان و لا يرتفعان، و لكن رُبما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساوٍ فى الدلالة فيتحقَّقُ المناقضة فيهما كما يُقال: العدد اَمَّا زوجٌ و اَمَّا فردٌ.

قوله: «وَرُبَمَا كَانَ الْإِنْفِصَالُ إِلَى جَزَيْنِ، وَرُبَمَا كَانَ إِلَى أَكْثَرِ، وَرُبَمَا كَانَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَصْرِ».

**اقول:** أَمَا مَا يَنْفَصَلُ إِلَى جَزَيْنِ، فَقَدْ مَرَّ ذِكْرُهُ، وَأَمَا مَا يَنْفَعَلُ إِلَى أَكْثَرِ، فَهُوَ بَانَ يُورَدُ بِدَلِّ الْأَجْزَاءِ إِلَيْهِ مِنْ أَجْزَاءِ الْأَجْزَاءِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ عَدَدٍ، أَمَا تَامٌ وَأَمَا زَائِدٌ وَأَمَا نَاقِصٌ، فَهُوَ يَنْشَعِبُ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّهُ أَمَا تَامٌ وَأَمَا غَيْرُ تَامٍ وَغَيْرُ التَّامِ أَمَا زَائِدٌ وَأَمَا نَاقِصٌ وَكَذَلِكَ إِذَا انْفَصَلَ سَائِرُ الْأَجْزَاءِ إِلَى أَجْزَاءِ آخَرَ، وَتَبَلُّغُ الْأَقْسَامِ مَا بَلَغْتَهُ وَتَكُونُ مَعَ ذَلِكَ حَاصِرَةً مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَالْخَلْوِ وَيَكُونُ أَسْلُوبُ الْأَنْشَعَابِ فِي الْكُلِّ مِنَ الْقِسْمَةِ إِلَى التَّقْيِضِ.

قال الفاضل الشارح: واعلم، أنّ الذي يكون أجزاء الانفصال فيه أربعة أو خمسة ومع ذلك يكون محصوراً فهو غير موجود. وانا اقول: ليس لهذا عندى وجه، فإن الأشكال محصورة فى أربعة، والكليات فى خمسة. لعلّ النسخة التى وقعت الىّ من شرحه، سقيمةٌ وليست تكشف من سائر النسخ، واما ما كان غير داخل فى الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث أو مربع أو مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى.

قوله: «وَمِنْهَا غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ مِثْلُ الَّذِي يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَّا مَعْنَى مَنَعَ الْجَمْعِ فَقَطْ دُونَ مَنَعَ الْخَلْوِ عَنِ الْأَقْسَامِ مِثْلُ قَوْلِكَ فِي جَوَابٍ مِنْ يَقُولُ: إِنَّ هَذَا الشَّيْءَ حَيَوَانٌ شَجَرٌ، إِنَّهُ أَيْنَ يَكُونُ حَيَوَانًا وَأَمَا أَنْ يَكُونَ شَجَرًا وَكَذَلِكَ جَمِيعٌ مَا يَشْبَهُهُ، وَمِنْهَا يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَّا مَعْنَى مَنَعَ الْخَلْوِ وَأَنْ كَانَ يَجُوزُ اجْتِمَاعُهُمَا وَهُوَ جَمِيعٌ مَا يَكُونُ تَحْلِيلُهُ يُوَدِّى إِلَى حَذْفِ جُزْءٍ مِنَ الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَإِرَادُ لَزَمِهِ بَدَلَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَسَاوِيًا لَهُ بَلْ أَعْمٌ مِثْلَ قَوْلِهِمْ: أَمَا أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَأَمَا أَنْ لَا يَفْرُقُ وَأَمَا الْمِثَالُ الْأَوَّلُ، فَقَدْ كَانَ الْمُرَادُ فِيهِ مَا أَمَا يُمْكِنُ مَعَ التَّقْيِضِ لَيْسَ مَا يَلْزِمُ التَّقْيِضَ فَكَانَ يَمْنَعُ الْجَمْعَ وَلَا يَمْنَعُ الْخَلْوَ وَهَذَا يَمْنَعُ الْخَلْوَ وَلَا يَمْنَعُ الْجَمْعَ».

**اقول:** إِذَا حُذِفَ أَحَدُ قِسْمِي الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَأُورِدَ بَدَلَهُ مَا لَا يَسَاوِيهِ، بَلْ يَكُونُ أَمَا أَحْصَى مِنْهُ أَوْ أَعْمٌ، حَدَّثَتْ مَنَفَصَلَةً غَيْرَ حَقِيقِيَّةٍ مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَحَدَهُ أَوْ لِلْخَلْوِ وَحَدَهُ، أَمَا الْأَوَّلُ فَلَا نَ الشَّيْءَ لَوْ اجْتَمَعَ مَعَ مَا هُوَ أَحْصَى مِنْ تَقْيِضِهِ، لَزِمَ مِنْهُ اجْتِمَاعُ التَّقْيِضِ فَإِنَّ مَا هُوَ أَحْصَى مِنَ التَّقْيِضِ يَسْتَلْزِمُ التَّقْيِضَ وَلَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَصْدُقَ تَقْيِضُهُ وَلَا يَصْدُقُ مَعَهُ مَا هُوَ

اخص منه، احتمال ان يرتفعا معاً، واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه، لزم منه ارتفاع النقيض فان النقيض أيضاً يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه.

ولما احتمال ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمال ان يجتمعا معاً، مثال الاول ان نقول: هذا الشيء اما حيوان، او ليس بحيوان، والشجر اخص من اللاحيون، فنورده بدله، او نقول: هذا الشيء، اما شجر او ليس بشجر، والحيوان اخص من اللاشجر ونورده بدله قيحصل قولنا: هذا الشيء اما حيوان واما شجر، مانعاً للجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيواناً و شجراً معاً.

ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل و حينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه و يستلزمه لا يجب معه و يلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام و يستلزمه و لا يجب ان يكون معه او يلزمه. و مثال الثاني ان نقول: زيد اما في البحر او ليس فيه. البحر اعم من قولنا: ليس في البحر. فنورده بدله، او نقول: زيد اما غرق او لم يغرق. مانعاً للخلو دون الجمع، لانه لا يكون ليس في البحر و قد غرق و يمكن في البحر و لم يغرق. حينئذ تكون قد اوردنا ما يلزم النقيض اكثر من ان يحصى.

و اما الآخران، يستعملان في جواب من يقول: هذا الشيء شجر حجر معاً و ذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما. فيقال: اما ان لا يكون شجراً، اي اما هذا صادق او ذلك. و اما بترديد الكذب فيهما، فيقال اما ان لا يكون شجراً و اما ان لا يكون حجراً اي اما هذا كاذب او ذلك و يكون الاول بانفراده مانعاً للجمع و الثاني مانعاً للخلو و يحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء و ينضاف الى ما سلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما، فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية. و اعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات، قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا: العدد اما زوج و اما فرد، و هذا الشمس اما شجر او حجر، و هذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود، و من سالبتين كقولنا: العدد اما ليس بزوج و اما ليس بفرد، و هذا الموجود اما ليس بدائم الوجود و اما ليس بممكن الوجود، و هذا الشيء اما ان لا يكون شجراً او اما ان لا يكون حجراً.

و من موجبة و سالبة كقولنا: العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين، و هذا اما انسان او ليس بحيوان، و هذا اما حيوان او ليس بانسان. فهذا من حيث اللفظ، و اما

من حيث المعنى، فالحقيقيّة<sup>١</sup> لا بدّ من ان تتألف من موجبة وسالبة لا غير لما مرّ. ومانعة الجمع، لا يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر، ولا يمكن ان تتألف من سالتين لأنّ السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة، ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما عليه الحقيقيّة وزيادة.

قوله: «و قد يكون لغبر الحقيقي اصناف آخر وفيما ذكرناه كفاية».

١ - قوله: «و اما من حيث المعنى فالحقيقيّة»: الحقيقيّة لا بدّ ان يتألف من موجبة وسالبة لأنّ تركيبها اما عن القضية و نقيضها او مساوية، و ايّاً ما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة، اما اذا كان من النقيضين فظاهراً، و اما اذا كان من قضية او مساوي نقيضها فلانّ القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لأنّ الموجبة اخصّ من السالبة اذ الايجابية تستدعي وجود الموضوع، دون السلب فتعيّن ان يكون سالبة، و ان كانت سالبة فنقيضها موجبة و مساويها لا يكون سالبة لانّها اعمّ من الموجبة و السالبة لأنّ السالبة، اما نقيض الموجبة او مساوي نقيضها، فلو تركّب منهما كانت حقيقيّة، و يمكن ان يتركّب من موجبتين لانّها انما يتركّب من الشيء و الاخصّ من نقيضه و نقيض الموجبة سالبة و الموجبة اخصّ منها، و لا يمكن ان يتألف من السالتين لأنّ نقيض السالتين موجبة و السالبة ليست اخصّ منها بل اعمّ. و الى هذا اشار بقوله: «لأنّ الموجبة الحقيقيّة لا يستلزمها سالبة» اي تركيب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشيء و ملزوم نقيضه و نقيض السالبة موجبة و السالبة لا سيتلزم الموجبة. و مانعه الخلو لا يمكن ان يتألف من الموجبة و السالبة لما مرّ في مانعة الجمع، و يمكن ان يتألف من القضية و لازم نقيضها و نقيض السالبة موجبة و السالبة اعمّ منها و لانّ تركيبها من القضية و لازم نقيضها و نقيضها و السالبة لا يمكن ان يكون لازمة للموجبة، و لا يمكن ان يتألف من موجبتين لانّها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة و زيادة و ذلك لانّ تركيب الحقيقة من القضية و نقيضها، و تركيب مانعة الخلو من القضية و الاعمّ من نقيضها و الاعمّ يشتمل على النقيض و زيادة فلا يكون اعمّ من السالبة. هذا اذا اعتبر مانعة الجمع و الخلو بالتفسير الاخصّ؛ و اما اذا اعتبراً بالتفسير الاعمّ من السالبة. هذا اذا اعتبراً بالتفسير الاعمّ كما هو في الشرح فيمكن تركيبها مما يتركّب عنه الحقيقة و عن القسم الآخر و هو ظاهراً. و اعلم انّ هذه الاحكام كلّها انما يتمّ اذا كان طرفي الشرطية مشتركين في الموضوع فاذا التأمّل يكفي، م.

**اقول:** يُريد به الموضع التي يتسعمل فيها حروف العناد و لا يراد منع الجمع او الخلو، مثاله تقول: رأيتُ اَمًا زيداً و اَمًا عمراً حين تشك في رويتهما، و تقول: العالمُ اَمًا ان يعبدالله و اَمًا ان ينفع الناس، اى غالب احواله هذان الفعلان و هذا مما يتعلّق بالغة.

قوله: «و يحب عليك ان تجرى امر المتصل في الحصر والا هما و التناقض و العكس مجرى الحملّيات على ان يكون المقدم كالموضوع و التالي كالمحمول». هذا بيانٌ كلّي لما يتعلّق بالمتّصلات و هو بالاحاله على الحملّيات فانّ حكمهما في جميع ذلك واحدٌ و قد مرّ الحصر و الاهمال من ذلك و سيجيٰ بيان التناقض و العكس في موضعيه، و بعض النسخ امر الحملّيات في جميع ذلك اّ العكس لا يتعلّق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع.

### \* اشارة \*

#### الى هيئات لحق القضايا و تجعل لها احكاماً خاصّة

#### في الحصر و غيره

والادوات هي التي تلحق الهيئات بالقضايا اّ انّ المنطقي لما كان نظره بالقصد الاوّل في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات.

قوله: «انه قد يزداد في الحملّيات لفظة «أما»<sup>١</sup> فيقال اَمًا يكون الانسان حيوان و اَمًا

١ - قوله: «و قد يزداد في الحملّيات لفظه اَمًا»، اقول: لفظه «أما» يفيد انّ المحمول مساوٍ للموضوع او خاصّ به فهو دالّ على نفى العموم، اى على انّ المحمول ليس اعمّ من الموضوع، و اذا دخلها حرف السلب، سلب دلالتها على نفى العموم عن المحمول، و اذا سلب نفى العمول، ثبت العموم. و هناك نظرٌ لانّ لفظة «أما» في قولنا: «أما الانسان حيوان»، على ما يقتضيه قواعد العربية، لا يفيد اّ حصر الانسان و هو المسنداليه في الحيوان، اّ الذي هو المسند، حتّى يجوز ان يكون غير الانسان حيواناً لا حصر المسند في المسند اليه، ليمتنع ان يكون غير الانسان حيواناً. فهي لا تدلّ على مساواة الحيوان للانسان، و لا على كونه اخصّ منه. و على هذا، ليس اَمًا لا

يكون بعض الناس كاتباً فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع، وكذلك قد نقول: الانسان هو الضحّاك، بالالف واللام في لغة العرب، فبدل على ان المحمول مساوٍ للوضوع، وكذلك نقول: ليس أتما يكون الانسان حيواناً أو نقول: ليس الانسان هو الضحّاك و بدل على سلب الدلالة الاولى في الایجابین».

المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة، وقد يكون مساوياً له كالفصول والخواص المساوية، وقد يكون اخص منه كخواص غير المساوية. ولقظة «أتما» دخلت على القضية دلت على نفى العموم عن المحول وهو معنى قوله:

يدل على العموم، بل لما كان الحصر اجاباً و هو في المثال المذكوران: الانسان حيوان و سلبيها هو، ليس الانسان غير الحيوان، فليس أتما برفع لذلك الايجاب أو رفع لهذا السلب، و اذا قلت: ليس الانسان الا الناطق، يفهم منه الانسان في الناطق، أما بحسب المعنى، حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق و اما بحسب الصدق، حتى لا يكون انسان غير الناطق، و هذا مستقيم على قاعدة العربية و العجب ان «أتما» عندهم بمنزلة «ما» و «ألا» و هما ليسا يدلان على حصر المسند اليه في المسند و أتما يدلان على حصر المسند اليه.

و عنى الشارح بقوله: «و المساواة في الدلالة» السماواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق، و هو شرح ليس يطابق المتن، فان المساواة ليس يفهم من «ليس» و «ألا»، ألا ما ذكره في المتن، و اذا قلنا: لا يكون النهار موجوداً أو يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة «أو في» معينين، احدهما معنى «ألا» و حينئذ يكون معنى القضية لا يكون النهار موجوداً ألا ان يكون الشمس طالعة و يرجع معناه الى قولنا: لا يكون النهار موجوداً ألا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصرأ في الفحوى، فيكون محصورة ذليه فان حصلها كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، و ثانيهما معنى «أو لا» العاطفة و حينئذ يكون منفصلة حقيقية لان النهار و طلوع الشمس، لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما. و لا شبهة في أنه اقرب و اذا قلت: لا يكون هذا العدد زوج المربع و هو فرد، فهذا التركيب يفيد منع الجمع بين الفرد و زوج المربع، فيكون بين تقيضيهما منع الخلو، فانه لو ارتفعا لا اجتمع عيناها و كان بينهما منع الجمع و هذا خلف و لما كان احد جزئها اي المنفصلة المانعة الخلو مصدراً في العبارة ينزل التركيب بمنزل التركيب بمنزلتها، دون المنفصلة المانعة للجمع، م.

«تجعل الحمل مساوياً او خاصاً بالموضوع، وليس اذا دخل عليها دلّ على نفى دلالتها تلك فأثبت العموم.

قوله: «ونقول ايضاً ليس الانسان آلاً الناطق فيفهم منه احد معينين احدهما انه ليس معنى الانسان آلاً معنى الناطق وليس يقتضى الانسانية معنى آخر، والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق.»  
يُرِيدُ أَنْ هَذِهِ الصَّيْغَةُ تَفِيدُ أَمَّا الْمُسَاوَاتُ فِي الْمَعْنَى - كَمَا بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ  
وَأَمَّا الْمُسَاوَاتُ فِي الدَّلَالَةِ كَمَا بَيْنَ الصَّاحِكِ وَالنَّاطِقِ.

قوله: «ونقول في الشَّرطِيَّاتِ ايضاً لِمَا كَانَ النَّهَارُ رَاهِنًا، كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً وَهَذَا يَنْتَضِي مَعَ إِجْبَابِ الْإِتِّصَالِ دَلَالَةَ تَسْلِيمِ الْمَقْدَمِ وَوَضْعِهِ لِيَتَسَلَّمَ مِنْهُ وَضَعُ التَّالِيِ.»  
**اقول:** رَاهِنًا أَي نَابِتًا وَ لَفْظَةً «لِمَا» تَفِيدُ مَعَ الدَّلَالَةِ عَلَى اسْتِزَامِ التَّالِيِ الدَّلَالَةَ عَلَى أَنْ  
وَجُودِ الْمَقْدَمِ مُسَلَّمٌ مَوْضُوعٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ.

قوله: «وكذلك نقول: ليس يكون النهار موجوداً آلاً والشَّمْسُ طَالِعَةً تُرِيدُ بِهِ لِمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا فَالشَّمْسُ طَالِعَةً فَيُنْبِذُ هَذَا الْقَوْلَ حَصْرًا فِي الْفَحْوَى.»  
يُرِيدُ بِهِ أَنْ الْقَضِيَّةَ بِهَاتَيْنِ الْإِدَاتَيْنِ، تَصِيرُ مَحْصُورَةً كَلِيَّةً.

قوله: «ونقول ايضاً: لا يكون النهار موجوداً او يكون الشَّمْسُ طَالِعَةً وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ ذَلِكَ.»

**اقول:** هَذِهِ وَالتِّي قَبْلَهَا مِنَ الْقَضَايَا الَّتِي تَسْمَى «مَحْرُفَةً» وَهِيَ مَا تَخْلُو عَنْ أَدْوَاتِ الْإِتِّصَالِ وَالْعِنَادِ وَتَكُونُ فِي قُوَّةِ الشَّرطِيَّاتِ، وَمَعْنَاهُ لَا يَكُونُ النَّهَارُ مَوْجُودًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الشَّمْسُ طَالِعَةً، وَهِيَ مِنَ الْمُتَّصَلَاتِ فِي قُوَّةِ قَوْلِنَا: كَلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّمْسُ طَالِعَةً. قِيلَ: وَالْآخِرُ أَقْرَبُ، لِأَنَّهُ لَا يَغْيَرُ اجْزَائُهَا.

قوله: «ونقول ايضاً: لا يكون هذا العدد، زوج المربع وهو فرد هذا، في قوة فولك

اما ان يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فرداً». وهذا ايضاً من المحرّفات وكلّ زوج المربع، اي مربّعه يكون زوجاً وليس كل ما مربّعه زوج، لأن كثيراً من المقادير الصم كجذر العشرة - مثلاً - لا تكون مربّعاتها ازواجاً ولا يكون هي اعداداً فضلاً عن ان يكون ازواجاً، وكذلك القول في الافراد ومربّعاتها، فالقضية المذكور في قوّة منفصلة مانعة الخلو، هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فرداً وذلك لأن الشئ الواحد لا يكون زوج المربع وفرداً معاً، وقد يكون لا هذا ولا ذلك معاً، ومثال آخر له: لا يكون ساكن اليد، اي لا يكون كاتباً ساكن اليد، ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرّك اليد، كما في حالة الرمي مثلاً.

### \* اشارة الى شروط القضايا \*

«يجب ان يُراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافه مثل أنه اذا قيل: هو والد، فليراع لمن، وكذلك الوقت والمكان والشّرط مثل أنه اذا قيل: كلّ متحرّك متغيّر فليراع مادام متحرّكاً، كذلك ليراع اما بالقوّة او بالفعل والجزء والكُلّ وحال القوّة ولا فعل، فانه اذا قيل انّ الخمر مسكرة، فليراع اما بالقوّة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير، فانّ اهمال هذه المعاني ممّا يوقع غلطاً كثيراً».

**اقول:** يذكر في هذا الفصل، قوانين لا يتحصّل معاني القضايا الا برعايتها و رعاية امثالها، وهي ستة:

- الاول حال الاضافه وقد ذكر مثاله.

- الثاني حال الوقت، كما يقال: القمر منخسب، فليراع، في اي الاوقاف هو فانه مختصّ بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس.

- الثالث حال المكان كما يقال: سقمونيا مسهل الصّفراء، فليراع في اي مكان هو. فقد قيل: انه لا يعمل في الصّقلاب.

- الرابع حال الشّرط وقد اورد مثاله وهو: كل متحرّك متغيّر.

- الخامس حال الجزء والكُلّ.

- السادس حال القوّة والفعل، فقد ذكر مثالهما. وهذه الشّروط، قد تذكر في باب

التناقض، مضافةً الى شرطين آخرين، كما يجيء ان شاء الله تعالى.





التّهج الزّابع

فى موادّ القضايا و جهاتها

## النَّهْجُ الزَّابِعُ فِي مَوَادِّ الْقَضَايَا وَجِهَاتِهَا

### \* إِشَارَةٌ إِلَى مَوَادِّ الْقَضَايَا \*

«لا يخلو المحمول في القضية و ما يشبهه».

ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يُشبهه المحمول في القضية هو التَّالِي، لكونه محكوماً به في القضية الشَّرْطِيَّة كالمحمول في الحملية و اقول: ما جرت العادة بِاتِّصَافِ نِسْبَةِ التَّالِي الى المَقْدَمِ بالوجوب و الامكان و الامتناع.

قلت: و ان كانت لا تخلو في نفس الامر منها و ليس ايضاً في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبَرُ في الحمليات فائدةٌ يعتدُّ بها و ان كان اللزوم و الاتفاق يشبهان الضَّرُورَةَ و الامكان من وجهٍ و ليس ببعيدٍ عن الصَّواب<sup>١</sup> الَّذِي يوصف الموضوع به يوضع معه فأنه

---

١ - قوله: «و ليس ببعيدٍ عن الصَّواب»، اقول: اعلم ان كُلَّ قضية حملية يشتمل على عقدين، عقدُ الوضع و هو اتِّصَافُ ذات الموضوع بالوصف العنواني، و عقد الحمل و هو اتِّصَافُهُ بوصف المحمول. و عقدُ الوضع تركيب تقييديٌّ، فأن الوصف العنواني ليس معتبراً في القضية على سبيل حملة على ذات الموضوع بل على سبيل أنه موضوعٌ معه، بخلاف عقد الحمل، فأنه تركيب خبريٌّ أَلَّا أَنْ عَقِدَ الْوَضْعَ، شَبِيهَ الْحَمْلِ فَنَّ فِي التَّرْكِيبِ التَّقْيِيدِي إِشَارَةٌ إِلَى التَّرْكِيبِ الْخَبْرِي، فَانَّكَ إِذَا قُلْتَ: الْحَيَوَانَ النَّاطِقَ، فَكَانَكَ قُلْتَ: الْحَيَوَانَ الَّذِي هُوَ النَّاطِقَ و لهذا يَصِيرُ فِي الْاِفْتِرَاضِ عَقْدُ حَمْلِ، فَكَمَا اعْتَبَرِ الْمَادَّةَ فِي عَقْدِ الْحَمْلِ، فَكَذَلِكَ اعْتَبَرْتَ فِي عَقْدِ الْوَضْعِ عَلَى هَذَا حَمْلَ كَلَامِ الشَّيْخِ، فَانَّهُ جَعَلَ مَا يَشْبَهُهُ مَنْسُوباً إِلَى الْمَوْضُوعِ.

ثمَّ الْمَادَّةُ لَيْسَتْ كَيْفِيَّةً كُلَّ نِسْبَةِ الْاِبْجَائِيَّةِ، وَ لَا كُلَّ كَيْفِيَّةٍ نِسْبَةِ اِبْجَائِيَّةٍ، بَلْ كَيْفِيَّةُ النِّسْبَةِ الْاِبْجَائِيَّةِ بِالْوَجُوبِ وَ الْاِمْكَانِ وَ الْاِمْتِنَاعِ، وَ هِيَ لَا تَتَغَيَّرُ بِوَسْطَةِ اِبْجَابِ الْقَضِيَّةِ وَ سَلْبِهَا، فَانَّ نِسْبَةَ الْحَيَوَانَ إِلَى الْاِنْسَانِ بِالْوَجُوبِ، سِوَا اَوْجِبِ الْحَيَوَانَ لَهُ اَوْ سَلْبِ عَنْهُ.

يُشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع و يُفارقُهُ بأنَّ المحمول وصف محمول عليه وهو وصفٌ موضوع معه ولذلك الوصف، نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في أنّها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بُدَّ للناظر في احوال الموجّهات من مراعاتها، فإنّ الاغفال عنها ممّا يقتضى الفساد فى ابواب العكس والقياسات المختلفة، كما يجيء بيانه.

واعلم انّ نسبة المحمول الى الموضوع، غيرُ نسبتُهُ الموضوع اليه، و الّا ولى هى المتعلقة بالحكم دون الثّانية و لذلك اختصّت بالنظر فيها.

قوله : «سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبتُهُ الى الموضوع نسبة ضروريّ الوجود فى نفس الامر مثل الحيوان او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب فى قولنا: الانسانُ حيوانٌ او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه، مثل الكاتب فى قولنا: الانسان حجرٌ، الانسانُ ليس بحجرٍ، فجميعُ موادّ القضايا هى هذه: مادّة واجبة، و مادة ممكنة، و مادّة ممتنعة.»

**اقول:** يُشير الى الاحوال الثلاثة المُسمّاة بالوجوب و الامكان و الامتناع و هو ظاهر.

هذا على النسخة الاولى و اما على النسخة الثّانية، فالمادة كيفية النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية حتّى يكون نسبة الحيوان الى الانسان، ان كانت بالايجاب فهى مادة الوجوب، و ان كانت بالسلب فهى مادة الامتناع. فالحاصل: انّ المادة كيفية نسبة فى نسبة فى نفس الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع، ثمّ انّ العقل ربما يعتبرُ كيفية النسبة اما نفس تلك الكيفية الثابتة فى نفس الامر، امرٌ اعمُّ منها، او اخص او مُباينها و يعبرُ عنها بعبارة هى الجهة، و المادة بحسب نفس الامر و الجهة بحسب اعتبار المعبر. فربما طابقتها.

قال الامام: و أنّما حاول المنطقيّون التّمييز بين المادة و الجهة لأنّ الغرض من معرفة القضايا، هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج و هى لا تحصل من المقدمات بحسب موادّها الثابتة فى نفس الامر، بل بحسب جهاتها المُعتبرة عند العقل، فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و الجهة و هذا الكلام جيّدٌ م.

قوله: «و معنى بالمادة هذه الاحوال الثلاثة التى تصديق عليها فى الايجاب و السلب هذه الثلاثة لو صرح بها».

يقول: «معنى بالمادة» مثلاً الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان، فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب، سواء نقول: الانسان حيوان، او نقول: الانسان ليس بحيوان.

فانما نعلم يقيناً ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب و السلب و هى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالتين لو صرحنا بها. و فى بعض النسخ، يصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها و الوجه فيه: ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب، فانه حالة السلب يصير امتناع حالة السلب يصير وجوباً فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب، دون السلب.

واعلم: ان المادة غير الجهة، والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة فى نفس الامر، و الجهة هى ما يفهم و يتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها، سواء تلفظ بها او لم يتلفظ، و سواء طابقت المادة او لم يطابق و ذلك لاننا اذا وجدنا قضية هى - مثلاً - كل «ج»، لا يمتنع ان يكون «ب» فاننا نفهم و نتصور منه ان نسبه «ب» الى «ج» هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب و الامكان، بل هى احدهما بالضرورة، فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى المادة و بين ما يفهم و يتصور منها بحسب ما يعطيه العبادة من القضية التى هى الجهة.

### \* اشارة الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية \*

«كل قضية فهى اما مطلقة عامة الاطلاق و هى التى يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حيناً من الاحيان، او على سبيل الامكان».

اقول: الاطلاق فى القضية<sup>١</sup> يقال: التوجه تقابلُ العدم و الملكة و قد يُعدّ المطلقة فى

١ - قوله: «الاطلاق فى القضية» اقول: القضية ان ذكرت فيها الجهة فهى موجهة و انا فمطلقة. فالتوجه يقابلُ العدم و الملكة، لكن ربما يعدّ المطلقة فى الموجهات كما يعدّ السالبه فى الحملات، فكما سميت الحملية سالبة حملية و ان لم يكن فيها حمل انا بالمجاز لاستعداد

الحمل، كذلك المطلقة وان لم يذكر فيهما الجهة عدت في الموجّهات مجازاً لاستعدادها لذكر الجهة فيها.

فان قلت: اذا كانت المطلقة و الموجهة متقابلتين، فكيف يكون المطلق اعم منها، فنقول: العموم بحسب الوجود، و التّقابل بحسب الصدق، فمتى تحقّق الموجهة، تحقّق المطلقة، و ما صدق عليه المطلقة لا يصدق عليه الموجهة ثم انّ المطلقة تدلّ على ثبوت القضية بالفعل و هو الحكم بخلاف الممكنة فانها لا تدلّ على وقوع النسبة فيهما لجواز ان يبقى بالقوة دائماً فلا حكم فيها يتناولها المطلقة فكما أنّها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم و الاعتبار و هو انّ الجهة لم يذكر فيها و ذكرت في الممكنة مغايرة ايضاً بحسب الذات و العموم، فليس اذا تحقّق صدق الثمّكنة يتحقّق صدق المطلقة. فلما اراد الشّيخ ان يبين التّقابل بينهما، بحسب الاعتبار، اورد الامكان في القسم الأوّل حيث قال: «او على سبيل الامكان»، لانّ الاقسام الاربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، و لما قصد بيان عموم المطلقة في الموجّهات في القسم الثّاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية و هي الدائمة و الضرورية و اللادائمة و اللاضرورية.

و هذا الكلام من الشّارح، كأنه جواب لسؤالين، الأوّل عرف الشّيخ المطلقة بأنّها التي بيّن فيها حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلك من كونه حيناً معيّناً من الاحيان او على سبيل الامكان و هو يدلّ على انّ القضية اذا اطلقت يكون اعمّ من هذه القضايا الاربعة المقيدة بالضرورة و الدوام و الحين و الامكان ضرورة انّ المطلقة اعمّ من المقيدة فاجاب بانّ قيد الامكان ينافي الاطلاق في الدلالة فلا يتناولهُ الاطلاق. و أنّما ذكر الشّيخ ثمة تنبيهاً على المطابقة (المقابلة خ ل) بينهما لا على العموم، و الثّاني انّ الشّيخ قسم القضية الى قسمين و اعتبر في القسم الأوّل عدم امور اربعة و لم يعتبر في القسم الثّاني الّا وجوداً احد الامور الثلاثة، و حذف الامر الرابع و هو الامكان. و لا شكّ أنّه مخلّ بالحصر و جوابه: انّ المقسم هو القضية التي بيّن فيهما حكم و حينئذٍ لا اختلال بالحصر، و أنّما اعتبر الامكان في القسم الأوّل ليتبين التّقابل بينه و بين الاطلاق، و لم يعتبر في القسم الثّاني ليتبين عموم المطلقة. فان قلت: اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل، لم يكن قضية لانّها لا يتحقّق بدون تحقّق الحكم، فتقول: ليست قضية بالفعل بل بالقوة. فان قلت: ليس حكم الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق. فنقول: ذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على بعضها و هو حقيقة الجهة كما قالوا: أنّما في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا

الموجّهات كما يعدّ السالبة في الحمليات.

فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما، و الامكان يتقابل الضرورة و الكون في بعض الاوقات يتقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب و ضرورة السلب و لا ضرورتهما، و باعتبار الدوام دوام الايجاب و دوام السلب و لا دوامهما. فالدوام و الضرورة يشملان الاول و الثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما و يفرقان بالايجاب و السلب، و يبقى الثالث مقابلة لهما.

و قول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم، من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام، يوهم انهما تعمّ الاربعه و ليس كذلك. فانها من حيث بين فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتقاً على حكم قد حصل بالفعل، و لا يتناول ما يكون مشتقاً على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعمّ الممكنة من حيث الاعتبار و ان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم.

قوله: «و اما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة و اما دوام من غير ضرورة و اما وجود من غير دوام و ضرورة».

**اقول:** هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم، و المطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم، و لم يذكر الامكان معها لانه يتنافى ما بين الحكم فيها حاصلًا بلا فعل فهو مغايرٌ للاطلاق من حيث العموم و الاعتبار جميعاً، و الضرورة اخصّ من الدوام لان كلّ ضروري، دائم ما دامت الضرورة حاصلة، و لا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقاً من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام و قيده باللاضروره لئلا يتكرّر الضرورة، و سمى الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط، و القسمة حاصرة لانّ الحاصل اما ضروري او غير ضروري، و غير الضروري، اما دائم او غير دائم.

قوله: «و الضّرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: الله تعالى، و قد يكون معلقة بشرط و الشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا: الانسان بالضروره جسم ناطق و لسنا نعى به ان الانسان لم يزل و لا يزال، جسماً ناطقاً فان هذا كاذب على كل شخص انساني؛ بل نعى به انه ما دام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق و كذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب، و اما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا: كل متحرك متغير و ليس معناه على الاطلاق و لا مادام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركاً. و فرّق بين هذا و بين الشرط الاول، لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات و هو الانسان و هيئتها وضع الذات بصفة يلحق الذات و هو المتحرك فان المتحرك له ذات و جوهر يلحقه انه متحرك و غير متحرك و ليس الانسان و السواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين كما للنفس».

**اقول:** لما فرغ من بيان الاطلاق و ما يقابله، شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى ضرورة مطلقة و مشروطة، و المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل و لا يزال من غير استثناء و شرط، و أما فسر الضرورة بالدوام<sup>١</sup> لكونه من لوازمها - كما مر - ثم قسم

١ - قوله: «و أما فسر الضرورة بالدوام» حيث قال: «و لسنا نعى بها ان الانسان لم يزل لا يزال جسماً» فانه يدل على ان الضرورة المطلقة ما يكون الحكم فيها لم يزل و لا يزال و هو مفهوم الدوام الازلي. و حيث قال: «بل نعى به ان مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق»، فانه مفهوم الدوام الذاتي، و هو تفسير بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص، او بناء على تساويهما في نفس الامر. و اعتبار الضروريات في الايجاب و السلب واحداً انا في شرط المحمول فانك اذا قلت: زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح، للزوم التناقض بل انما يصح اذا قلت: زيد ليس بكاتب، و حينئذ يصير السلب جزءاً من المحمول اذ لا معنى لذلك انا ان زيداً ليس بكاتب مادام عدم الكتابة ثابتاً له فيكون احتملت ان يكون ضرورة ذاتية و ان لا يكون، فما يكون ضرورة ذاتية داخلية في الضرورية بحسب الذات، فلا فائده في ايرادها قسماً آخرام مغايراً للضرورة الذاتية، و ان قيدت في الضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة الذاتية و اختصت قسماً آخرام ثانياً. و هذا الكلام من الشارح كانه سؤال على ما فعله الشيخ فانه اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط وصف الموضوع، اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون فحينئذ يتداخل الاقسام، و الجواب ان هذا التقسيم اعتباري، و التغير بين المفومان



المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطاً أما بدوام وجود ذات الموضوع، واما بدوام وجود صفته معه، واما بدوام كون المحمول محمولاً، وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشمل عليه القضية، واما بحسب وقتٍ معيّن، واما بحسب وقت غير معيّن، و هذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال: والشّرط اما داخلٌ في القضية واما خارجٌ عنها، والدّالُّ اما متعلّق بالموضوع او متعلّق بالمحمول، و المتعلّق بالموضوع اما ذاته صفتهُ الموضوعه معه، و المتعلّق بالمحمول واحداً لانه ايضاً وصفٌ و ليس له ذات تباين ذات الموضوع، و الخارج اما بحسب وقت بعينه، او لا بعينه، فجميعُ اقسام الضّرورة ستة: واحداً مطلقاً، و خمسة مشروطة، و اعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب و السلب واحداً غير مختلفٍ الا في شرط المحمول فانك اذا قلت: زيدٌ ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصحّ، بل انما يصحّ اذا قلت مادام ليس بكاتب و حينئذٍ يصيرُ فيه السلب جزئاً من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة و الفاظ الكتاب ظاهرة. و الموضوع قد يتعدى عن الوصف كالانسان و قد يقارنهُ كالمتحرّك، و المحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضرورياً ايضاً مادام الذات موجوداً، و يحتمل ان لا يكون ضرورياً في بعض اوقاته، و الاول داخلٌ تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في ايراده قسماً فالمشروطة بالوصف مطلقاً يشمل الضّروري بشرط الذات، و ان قيّد باللاضرورة الذاتية اختصّ بالقسم الثاني وحده و هو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف، و الضّرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدأً فانك اذا قلت «ج»، «ب» فانه يكون بالضّرورة «ب» حال كونه «ب» و هي ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به، و سائر الضّروريات متقدّمة على الوجود موجبة اياه و اسم الضّرورة يقع عليها

كافٍ و الا فالسؤال و اردُ على سائر الاقسام فانّ المشروطة تتناول المطلقة، و بحسب الوقت تتناول الضّرورة بالذات و المطلقة، و بشرط المحمول يتناول جميع الاقسام بقوله: فلا فائدة في افراده قسماً آخرأ ممنوعاً، بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينةً او متداخلةً و يعرف احكامها، و الضّرورة بشرط المحمول متأخرة عن الوجود و باقى الضّروريات متقدّمة على الوجود فانّ المحمول لم يوجد للموضوع مالم يصر ضرورياً له، و الضّرورة الذاتية سابقة على الوجود فانّ المحمول، و كذا الضروره الوقتية و الوصفية، م.

لا بالتساوى. و الفائدة فى اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية.

قوله : «و الضرورة بالشرط الاول و ان كان بالاعتبار غير الضرورة التى لا يلتفت فيها الى شرط فقيد يشتركان ايضاً فى معنى اشتراك الاخص و الاعم، او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط فى المشروط ان لا يكون للذات وجود دائماً و ما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية».

الضرورة بالشرط الاول اعنى بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائماً و على ما لا يكون للذات وجود دائماً و الاول يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة و ان كان مغايراً لها بالاعتبار فان المشروطة باى شرط كان، يغير المطلقة بالاعتبار و انما يتساويان لان الحكم فيها حاصل لم يزل و لا يزال، و الثانى مبين لها بحسب الدلالة و الاعتبار جميعاً ثم المشروطة دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك الاعم و الاخص و ذلك المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذات فالأخص هو المطلقة التى تدوم ذاتها، و الاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هى و المطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعم منها اشتراك اخصين تحت اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها و انما يكون ذلك اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائماً و على التقديرين جميعاً فما يشتركان فيه اعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم قضية ضرورية و هى التى تقابل الامكان الذاتى و يوجد فى بعض النسخ بدل قول: «اذا اشترط فى المشروطة» اذا لم يشترط فى المشروطة و على هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة و الاخصان تارة أخرى.

قوله : «و اما سائر ما فيه شرط الضرورة و الذى هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى».

**اقول:** يعنى الاقسام<sup>١</sup> الاربعة الباقية من الضَّروريات و هى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضَّرورى الذَّاتى و بشرط المحمول و بشرط الوقت المعين و بشرط الوقت الغير المعين فهى مع الدائم الغير الضَّرورى و ظاهر ان هذه الضَّروريات لا يشمل الدوام المطلق الذى يكون بحسب الذَّات لكون ذلك الدوام شاملاً للضَّرورى الذَّاتى فالمطلق الغير الضَّرورى، ما فيه اما ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة و هذا المطلق اخص من المطلق العام بالضَّرورى الذَّاتى و انا سميت هذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة او ضرورية او ممكنة، و هذه القسمة قد ذكر فى التعلیم الاول ان يقال القضية اما مطلقة و اما موجهة، و الموجهة اما ضرورية و اما ممكنة عامة و الى هذا الوجه يكون المطلقة هى العامة.

و الثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة و هى الامكان، و ما

١ - قوله: «يعنى الاقسام» اصناف المطلق الضَّرورى و هو حكم من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضَّرورة، و الدوام. و الدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة فهى المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضَّرورى الذَّاتى اى مقيد بنفى الضرورة الذَّاتية على ما لخصه من قبل، و بشرط المحمول، و بشرط الوقت المعين و غيره، و القيد الذى اورد فى المشروطة بالوصف لابد ان يورد فى ساير فانها ايضا تتناول الذَّاتية و كلام الشيخ ليس الا ان الضَّروريات المشروطة الاربعة اصناف المطلق اذا قيدت باللاضرورة الذَّاتية و لظهور هذا القيد لم يصرح به، و لما كانت هذه الضَّروريات غير شاملة للدوام المطلق فانها او كانت شاملة له و هو شامل للضَّرورى الذَّاتى لكانت شاملة للضَّرورى الذَّاتى و قد فرضناها غير ضرورة ذاتية هذا خلف كان المطلق الغير الضَّرورى اما ضرورة من غير دوام، او دوام من غيره ضرورة، و انت خبير بان لا يلزم من عدم شمول الضَّروريات الدوام خلوها من الدوام و هذا المطلق العام، يسبب الضَّرورى الذَّاتى فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق. فقد بان من ههنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم و الخصوص و منشأ هذا الاشتراك ما ورد فى التعلیم الاول و اختلاف تفاسير مفسريه و هو واضح ثم ذكر ان المطلقة ربما يختص بالقضية التى فيها ضرورة بشرط غير الذَّات و هو معنى آخر. فالمطلق يطلق على معان، الاول المطلقة العامة التى تتم الفعليات، الثانى المطلقة اللاضرورية التى يتناول الضَّروريات الاربعة و الدائمة اللاضرورية، الثانى المطلقة اللدائمة و هى تتناول الضَّروريات الاربعة دون الدائم، م.

بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها و يكون المطلقة بهذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة، و امثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة، فتا و فرسطس و ثامسيطوس و من تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة، و الاسكندر الافروديسي و من تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها.

قوله : « و اما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحة مادام موجوداً، و لم يكن يجب تلك الصحة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشره مادام موجود الذات و ان كان ليس بضروري».

**اقول:** الجمهور من المنطقيين<sup>١</sup> لا يفرقون بين الضروري و الدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لضرورة فيه و ان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولاً لجميع الاشخاص التي وجدت والذي سيجد مما يمكن ان يوجد، و قد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضرورة و الدائم متساويان في الكليات، و اما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة، و الدائم فيها يعم الضروري و غيره، و العلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم

١ - قوله: «الجمهور من المنطقيين»، اعلم ان الضرورة و الدوام ان اعتبرنا بحسب مفهومها فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات، و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك، و متى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعاً من غير عكس، فان اعتبرنا بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات، او الوجوب مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالغير، فان اريد الوجوب بالذات فمن بالبين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود و محال ان يكون الممكن واجب الوجوب بالذات. و ان اريد بالضرورة الوجوب مطلقاً و الوجوب مطلقاً فهي و الدوام متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب، لم يوجد. فمتى وجد دائماً الذي لا يكون دائماً لا يوجد انا مع هذا الوجوب. فقد بان ان فرق الشارح بين الكليات و الجزئيات، ليس بجيد، فان فرق الشيخ بناءً على المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة، م.

يفرقوا بينها اذ لا حاجة الى الفرق، و الشیخ قد فرق بينهما لانّ النظر فی المواد لا يتعلّق بالمنطق.

فالمنطقى - من حيث هو منطقی - يلزمه اعتبار كل واحد منها من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا فى موضوعاتها او لم يتساويا.

قوله: «و من ظنّ ان لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى فقد اخطاء، فانه جائز ان يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما مثل ما يكون ما للكواكب من الشروق و الغروب و للنبيرين مثل الكسوف، اوفاناً غير معین مثل ما يكون لكل اناس مولود من التنفس و ما يجرى مجراه».

**اقول:** هولاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالى عن الضرورة لا يكون كلياً حكموا بان كل حكم كلى فهو ضرورى، و لم يفرقوا بين الضرورى الذاتى و غيره، و ظنّوه ضرورياً ذاتياً.

و الشیخ ردّ عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين الا فى وقت.

قوله: «و القضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات يخصّ باسم المطلقة، و قد يخصّ باسم الوجودية كما خصصناها به و ان كان لا تشاح فى الاسماء».

**اقول:** هذه هى الاقسام الاربعة المذكورة، و هي هنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية مهما، و قد سمّاها هي هنا بالوجودية لانّها تشتمل على وجود من غير ضرورة و دوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعمّ منها اذا لم يشتمل عليها و ينبغى ان لا تفعل عن هذا الاعتبار.

١ - قوله: «و من ظنّ» ظنّوا ان كل حكم ضرورى ذاتى، فيكون دائماً و هو باطل لانّ فى المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع، لا دائماً بل فى بعض الاوقات كما ان كل كوكب له شروق و غروب، لا دائماً، بل فى وقت معين، و كل انسان متنفس لا دائماً بل فى وقت م، م.

## \* إشارة إلى جهة الامكان \*

«الامكان اما ان يُعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان، واما ان نعني بهما يلازم سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصى حتى يكون الشئ يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون وممكناً ان لا يكون اى غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون، فلما كان الامكان بالمعنى الثانى يصدق في جانبه جميعاً خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة، وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثانى الخاصى بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى».

**اقول:** الامكانُ وضع اولاً بازاء سلب الامتناع، فالممكن بذلك المعنى، يكون واقعاً على الواجب، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، ولا يقع على الممتنع الذى يقابله، وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب، ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضاً على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتى الجانبين، ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً نقل اسمه اليه، فكان الاول امكاناً عاماً او عاماً منسوباً الى العامة، والثانى خاصاً او خاصياً، وكان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه<sup>٢</sup> وذلك لتغاير مفهوميهما واما

١ - قوله: «في حالتيه جميعاً» اى الامكان الخاص حاصل في طرفى الامكان العام، وكلام الشيخ هو ان الامكان العام، حاصل في طرفى الامكان الخاص وكلاهما حسن. م.

٢ - قوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه»، لاختفاء في أنه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع، والممتنع اما ممتنع ان يكون، واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين امر مشترك يكون هو نفسهما او جزئهما اذا اشتراك بين الوجود والعدم فى مر ذاتى، فان كان ولا بد يكون المشترك بينهما امرأ عارضاً لهما، والممكن وهو الذى ليس

بممتنع ان يكون في مقابله ممتنع ان يكون، اما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابله ممتنع ان لا يكون، فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلاً فيهما بل خارجاً عنها لازماً فيكون الامكان ما يلزم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمُشترك بينهما خارجٌ عنها لازم، واليه الاشارة بقوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضّرورة» اي لما كان الامكان مقابلاً لكل واحدٍ من الضّرورتين يكون مشتركاً بين سلبى الضّرورتين، والمُشترك بينهما ليس نفسهما بل لهما وهذا الكلام فيه من وجهين الاول، هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امرٍ ذاتي، لكن لا يلزم منه ان لا يكون بين امتناع الوجود و امتناع العدم اشتراك في امرٍ ذاتي فانّ مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين، وان سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فانّ من الجازي لا بُدّ ان يكون داخلاً في القسمين لانه تصريحٌ باشتراك القسمين في امرٍ ذاتي وكان قد لقاء الثاني ام هذا الكلام بنا في ما ذكره من انّ الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع.

قال الامام قول الشيخ: «يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم»، صريحٌ بانّ الامكان ليس عين هذا السلب لانّ الشئ لا يلزم نفسه و من الظاهر انه ليس المُراد انّ الامكان سلب آخر يلزم هذا السلب بل المُراد انّ الامكان امرٌ ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحقّ ياباه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصحّ حمله على المعدوم لا يكون ثبوتها و الا لكان ما ليس بثابت موصوفاً. هذا محالٌ وكان هذا الكلام من الامام، تنبيهٌ على وجه عدول الشيخ عن سلب الضّرورة الى ما يلزمه، وهو ذهابه الى انّ الامكان امرٌ ثبوتي فلماذا لم يجعله نفس السلب، ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلباً آخر، فالثبوتى ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم سلبه ثبوته في الخارج، وان اراد به ما لا يكون السلب جزئاً لمفهوميهِ فلم لا يصحّ حمله على المعدوم وهو ظاهر. ثم اورد اعتراضاً آخرأ وهو انّ الامكان اما امكان الوجود، او امكان العدم، وامكان العدم وامكان الوجود، ما يلزمُ سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن، فما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع.

اجاب الشارح بوجهين الاول انّ الامكان انما يلزم سلب الامتناع في جانب الوجود فانّ العامة كلما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع ان يكون، وغير المتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع، كان ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضعاً في الاصل لسلب الامتناع في جانب الوجود، اعنى سلب ضرورة العدم ثم لما تنبّه القوم انّ هذا المفهوم

الاعتراض على الشيخ بأنه قال في الامكان الأوّل أنّه ما يلزم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع، و أمّا كان الواجب ان يقول ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين، فليس بمتوجّه.

و ذلك لأنّه عنى به المعنى الّذى وضع الامكان اوّلاً بازائه لا المعنى الّذى يقع الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع، و ايضاً الامكان معنى من شأنه ان يدخل امّا على الايجاب و امّا على السلب فمعناه من حيث وحده ما يلزم سلب الامتناع، ثمّ ذلك المعنى ان دخل على الايجاب، صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون و قابل ضرورة السلب، و ان دخل على السلب، صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون و قابل ضرورة الايجاب، فكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب السلب، و امّا هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط.

قوله: «و هذا الممكن يُدخل فيه الموجود الّذى لا دوام ضرورة لوجوده، و ان كانت له ضرورة فى وقت ما كالكسوف».

يُريد انّ الامكان الخاصّ لما كان بازاء سلب الضّرورة الذاتيّة عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضّرورات المشروطة.

قوله: «و قد يُقال ممكن و يفهم منه معنى ثالث، فكأنّه اخصّ من الوجهين المذكورين و هو ان يكون الحكم غير ضرورى البتة، و لا فى وقت كالكسوف، و لا فى حال كالتغيّر للمتحرّك بل يكون مثل الكتابة للانسان».

متحقّق ايضاً فى جانب العدم استعمل فيه ايضاً فنقل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلى، و جريانه فى تصاويفه لا يُنافى ذلك. الثّانى أنّا لانسلّم انّ سلب ضرورة العدم، لا يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع، كما يكون فى جانب الوجود يكون السلب فالامكان هو ما يلزم سلب ضرورة العدم، اى سلب الامتناع ان اعتبر فى جانب الوجود قابل امتناع ان يكون، و ان اعتبر فى جانب العدم، قابل امتناع ان لا يكون، م.



**اقول:** هذا معنى ثالث<sup>١</sup> للامكان، واما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما

١ - قوله: «هذا معنى ثالث» الممكن لما كان موضوعاً بازاء سلب الضرور فكل ما كان اخلي عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم، فاطلق اولاً على سلب الضرورة الذاتية عن احد الطرفين، ثم على السلب عن الطرفين معاً فهو اولي بالامكان، ثم على الضرورة الذاتية والوقية والوصفية عن الطرفين فهو احق و اخص به لانه اقرب الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب، اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة و لا في طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب و جائز السلب جوازاً صرفاً، و الضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة و هي الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرط و اما لم نقل هو اخص من الوجهين لان الاعم و الاخص يدلان على معنى واحد كالانسان و الحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقل تناولاً للجزيئات من الاعم ضروري ان جزيئات الاخص بعض جزيئات الاعم، و الاعم اقل تناولاً بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص، و يمكن حمل قوله و يختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر عليهما، والاعم اما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه، بل بسبب استعماله على معنى مفهوم الاعم مفهوم الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان، و هذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى امكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه كما لو سمي واحد من السوادين باسود، فالاسود يقع عليه و على صفتيه بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه عليها بحسب العموم و الخصوص، كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص و الحاصل اننا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان لو جردنا النظر اليها فلا شك ان بينهما عموماً و خصوصاً و ان اعتبرنا لفظ الامكان و من شأن حمل المواطة صدق الاسم ايضاً فهو لا يقع عليهما بالعموم و الخصوص لان الاسم الاعم اما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه ليس كذلك في الامكان فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير و هو الممكن الاخص بجميع المعاني العام و بالمعنى الخاص بالاشتراك و فيه نظر لان وقوع الاسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم و اذا اعتبرنا الامكان الاخص، فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضرورتهما و الاول الوجوب، و الثاني الممتنع و

يقابله، اعنى الضرورة، فهذا الامكان ما يُقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب، وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجودها، والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة؛ لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود، وتوصيف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود. واما قال: «فكانه اخص من الوجهين» ولم يقل: فهو اخص من الوجهين، لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد، ويختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر، اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر الا بالمجاز، وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فال يقال: ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه<sup>١</sup> بالخصوص والعموم، والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع

الثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا، والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وحينئذ لا تكون القسمة حاصرة فان قلت: لا نسلم ان هذا القسم متروك في القسمة فان قوله: «موجود له ضرورة ما» اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلاثة: الواجب والممتنع والممكن، لكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة فيه اصلاً وحينئذ لا ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز طي القسمين ضروري الوجود وضروري العدم، تحت الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت الضرورة مطلقاً وحينئذ لا ينحصر يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري بحسب الذات، او لا ضروري، فان قلت هذا التقدير وهو جمع القسمين في قوله: موجود له ضروري ما ممتنع لان القسم الموجود، يستحيل ان يعم ضروري العدم، فتقول: التركيب يحمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم، ثانيهما ان ضرورة ما يرتفع بموجود ويكون معناه و ثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضروري ما يتناول ضروري الوجود ضروري العدم. وكان الشارح قال: ظاهر التركيب لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضنا بحيث يتاولهما، فالمناسب تثليث القسمة واللازم اما تثليثهما او تخميسهما واما التربيع فلا وجه له.

١ - وعلى صفته خ، ل.

المعاني بالاشتراك، فلذلك قال كانه اخص.

قوله: «و يكون حينئذ الاعتبار اربعة؛ واجب و ممتنع، و موجود له ضرورة ما، و شيء لا ضرورة له البته».

أما ينبغي ان يقول: الاعتبارُ خمس لانّ ماله ضرورة ما في جانب العدم ايضاً قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود، و القسمة لا تصيرُ حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسمٍ واحدٍ و هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب و الممتنع ايضاً تحت قسمٍ واحدٍ هو الضرورى مطلقاً ليكون الاقسام متناسبة، و لعلّ الشيخ قد طواهما تحت واحدٍ لجواز تشاركهما في المواد و لم يطو الواجب و الممتنع لا متناع تشاركهما.

قوله: «و قد يُقال: ممكن و يفهم منه معنى آخر، و هو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال، فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود و العدم في اى وقت فرض في المستقبل فهو ممكن».

و هذا معنى رابع<sup>١</sup> للامكان، و هو الامكان الاستقبالي، و أما اعتبره من اعتبره لكون ما نُسب الى الماضى و الحال من الامور الممكنة اما موجوداً و اما معدوماً فيكون اما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما، و الباقي على الامكان الصّرف لا يكون الا ما يُنسب الى الاستقبال من المُمكنات التي لا يعرف حالها ا تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون، و ينبغي ان يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الاخصّ، مع تقيده بالاستقبال لانّ الاولين ربما يقعان على ما يقعان على ما يتعيّن على ما احد طرفيه ايضاً كالكُسوف فلا

١ - قوله: «هذا معنى رابع» من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً اعتبره بالقياس الى استقبال، لاشتمال في الاشياء في الماضى و الحال، على ضرورة وجودها او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فانّ وجودها و عدمها لم يقع بعد فيه لعدم حضوره، و اشترط بعضهم فيه ان يكون معدوماً في الحال فانه لو كان موجوداً في الحال لكان ضرورياً و الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً و ردّ عليهم بانّه لو كان معدوماً في الحال، لكن ضرورياً ايضاً فلا يكون ممكناً، م.

يكون ممكناً صرفاً.

قوله: «و من يشترط في هذا ان يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي، و ذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجوداً أخرجه الى ضرورة الوجود، و لا يعلم انه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد أخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضتر هذا لم يضتر ذاك». **اقول:** بعض من اعتبر هذا الامكان، لما تنبهوا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما و الممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذراً من ان يلحقه ضرورة بحسب وجود في الحال، و الشيخ رد عليهم بان الوجود الحالى ان أخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالى ايضاً يخرج الى ضرورة عدم فان لم يضتر ضرورة العدم فلا يضتر ضرورة الوجود، و حصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى و لا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال.

### \* اشارة الى اصول و شروط فى الجهات \*

«و ههنا اشياء يلزمك ان تراعيها:

اعلم ان الوجود<sup>١</sup> لا يمنع الامكان، و كيف و الوجود يدخل تحت الامكان الاول، و الوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان التام، و الموجود في الحال لا يُنافى المعدوم في ثاني الحال فضلاً عما لا يجب وجوده و لا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركاً في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلاً من ان يكون غير ضروري ان يتحرك في كل حال في الاستقبال».

**اقول:** المراد على الرواية الاولى<sup>٢</sup> بيان ان الوجود لا يُمانع الامكان بكل واحد من

١ - الوجوب خ ل.

٢ - قوله: «المراد على الرواية الاولى»، ان الوجود لا يُنافى الامكان لان الوجود اما بالضرورة الذاتية، او بالضرورة الغير الذاتية، او لا بالضرورة فان كان بالضرورة، فان كان بالضرورة الذاتية و هو الوجوب، لا يُنافى الامكان الاولى، و ان كان بالضرورة الغير الذاتية لا يُنافى الامكان الثاني، و ان كان لا بالضرورة اصلاً فهو لا يُنافى الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال، لا

المعاني المذكورة يُريد بذلك رفع الشبهة التي مرّ ذكرها بالكليّة و ذلك لأنّ الوجود اّمان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية، و اّما ان يعتبر لا من حيث هو كذلك، فهذه اقسام ثلاثة، و الاول يدخل تحت الامكان الاول، و الثّاني يصدق عليه الامكان الثّاني، و الثّالث لا يُنافي الامكان الاستقبالي الّذي هو اخصّ الامكانات لطبيعة الامكان فضلاً عما فوقه، و ذلك لأنّه لا يُنافي العدم الّذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف يُنافي الامكان الّذي هو اقرب من العدم اليه، و أنّما قال: «يدخل مع غيره تحت الامكان الاول» و لم يقل: يصدق عليه، لأنّ الوجود اذا تعيّن و عرف بالوجود الذاتيّ، فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه و ان كان صادقاً عليه لوقيل، و أنّما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان، لضرورة داعيه و الي ذلك لا لقصد من واضعه.

و على الرّواية الثّانية فالمراد أنّ الوجود و الامكان، و ان تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التّوارد على الموادّ كالوجود الذاتيّ مع الامكان الاول، و الوجود بالغير مع الامكان الثّاني، و يكون على هذه الرّواية قوله: «و الوجود في الحال، لا ينافي المعدوم في ثاني الحال»، مسألة اخرى منقطعة عن الاولى.

قوله: «و اعلم انّ الدائم غير الصّورى، فانّ الكتابة قد يسلب عن شخصٍ ما دائماً في حال وجوده فضلاً عن حال عدمه و ليس ذلك السلب بضرورى.» و هذا بيان ايضاً لما تقدّم بمثال جزئى سلبى و كان المورد قبله مثلاً جزئياً ايجابياً، و معناه ظاهر.

يُنافي العدم في الاستقبال، لجواز ان يكون الشى موجوداً في الحال معدوماً فى الاستقبال، فبالطّريق الاولى لا يُنافي الامكان الاستقبالي. و أنّما قال يدخل تحت الامكان الاول و ما قال يصدق عليه لأنّ الامكان الاول سلب ضرورة العدم و الشىء اذا اطلق الممكن فى العرب، يفهم منه أنّه ليس بمتنع و اذا اطلق غير الممكن يُفهم منه أنّه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع و الامتناع ضرورة العدم، فهو موضوع لسلب ضرورة العدم و ما ليس بضرورى العدم جائز ان يكون ضرورى الوجود و ان لا يكون فدخل الواجب تحت الامكان بهذه الضروره، م.

«و اعلم أنّ السالبة الضّرورية غير سالبة الضّرورية<sup>١</sup> و السالبة الممكنة غير سالبة الامكان و السالبة الوجوديّة التي بلا دوام، غير سالبة الوجود بلا دوام، و هذه الاشياء و تقاصيل مفهومات الممكن، قد يقل لها التّفطن فيكثر بسببها الغلط.»

**اقول:** القضية الموجّهة يسمّى رباعية، و موقع الجهة هو ما يلي الرّابطة لأنّها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضاً ما يليها لأنّها تقتضى رفعها، فالسلب و الجهة اذا تقارنا لم يخل، امّا ان تكون متأخرة عنه قولنا ليس بالضرورة، و الاوّل يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة، و الثّاني يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة و جهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة، فالسالبة الضّرورية هي التي تلازم الممتنعة، و سالبة الضّرورة ان سلبت الضّرورة الايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة، و ان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامّة الايجابية، و ان سلبتها معاً فهي تلازم الممكنة الخاصّة، و السالبة الممكنة ان كانت عامّة اشتملت على الممكنة الخاصّة، و الممتنعة و ان كانت خاصّة كانت لموجبها ملازمة منعكسة، كما يجيء ذكره، و سالبة الامكان ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضّرورة المقابلة الممكن بذلك الامكان و ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضّرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان و ان سلبت الخاصّ فهي تلازم ما يتردده بين ضرورة الطرفين، و السالبة الوجوديّة التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبها، و سالبة

١ - قوله: «اعلم أنّ الفرق بين السالبة الضّروريّة»، اعلم أنّ الفرق بين السالبة الضّرورية و سالبة الضّرورية أنّ الاولى سلب تكليف بالضرورة، و الثّانية سلب تلك الجهة و هو التّقيض فسالبة الضّرورة أنّ سلب ضرورة ايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السلبية لأنّ سلب الضّرورة الايجابية نقيض الضّرورة الايجابية و نقيض الضّرورة اللازم موجبها لاطلاق السلب و الايجاب معاً فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيّد اللاضرورة فيها موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوة دائماً فلا يصدق موجبة لاضرورية لأنّ ايجابها ايجاب بالفعل، بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية و موجبها و دوام الطرفين فتؤخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب و السالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق الأخرى لأنّه اذا صدقت الموجبة دائماً لم يصدق سالتبتها اذ هي بالفعل و اذا صدقت السالبة دائماً لم يصدق موجبها لكونها بالفعل، فلا يراد باقتسام الطرفين الاقتسام في مادة في مادتين، م.

الوجود بلا دوام، فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين.  
 و أما كان الوجود بلا ضرورة فالسالبية الوجودية، لا تلازم موجبتهما بل يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة، و سالبة الوجود، الايجابى يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب و دوام السلب، و سالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب و دوام الايجاب.

### \* اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات \*

١ - قوله: «اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات»، لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع أراد ان يحقق الموضوع و المحمول، حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل «ج» لا نعنى به كلية «ج» اى الكلى المنطقى، فان الكلية هى المعموم، و لا الجيم الكلى، اى الكلى العقلى، و اما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه يكون تارة موضوعاً فى بعض القضايا - كالمهملات - و اخرى جزء موضوعاً كما فى المخصوصات و المحصورات.  
 و بيان ذلك: ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هى هى، او الطبيعة باعتبار الخصوص، او الطبيعة باعتبار العموم، و الاول موضوع المهملات، و الثانى موضوع المخصوصات، و الثالث لكلى العقلى و موضوع المحصورات و فيه نظرٌ اما اولاً كلية «ج» يمتنع ان يكون كليا منطقياً لان الكلى المنطقى، هو مفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد و اما الكلية المقيدة بـ«ج» فهو الكلى العقلى. و اما ثانياً فلان قوله: «و اما لم يذكر الكلى الطبيعى»، انما يصح لو احتمله العبارة و ليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلى، و حمل الكلى على الكلى الطبيعى مما لا يخطر ببال احدٍ و الحق ما فهم الامام من ان المراد، الكلى المجموعى، و اما اشتغال مثاله على مغالطة، فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات و كل واحد منها، و الكل فى قولنا: الكل عشرة، ليس مجموع الجزئيات، بل مجموع الاجزاء و ما ذهب اليه الفارابى، مخالف للعرف، فانه اذا اطلق الاسود فى العرف، لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل.  
 و اما انه مخالف للتحقيق، فلان التظفة يصح ان يكون انساناً و لا يدخل فى الحكم على الانسان و فيه مغالطة بحسب الاشتراك الاسم، فانه لو اراد الامكان العام، فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا: لا شىء من النفة بانسان بالضرورة و لو اراد به الامكان الاستعددى، فهو ليس بوارد على الفارابى، لان مراده الامكان العام و الحكم بـ«ب» ليس على الموصوفات بـ«ج» الموجودة فى الخارج

«اعلم انا فلناكل ج»، «ب» فلسنا نعى به أن كليتة ج» أو الجيم الكلى هو «ب»، بل نعى به أن كل واحد مما يوصف بدج» كان موصوفاً بدج» فى الفرض الذهنى أو فى الوجود، و كان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتفق».

**اقول:** تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها، و هو ينقسم الى ما يتعلّق بالموضوع، و الى ما يتعلّق بالمحمول. و قد ذكر الشيخ من القسم الأول ست أحكام، اثنان سلبيان، و أربعة ايجابية، فالسلبيان هما انا لا نعى بقولان كل ج» كليتة ج» و لا الجيم الكلى أى لا الكلى المنطقى، فان الكليتة هى العموم، و لا العلى و انما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه قد يكون موضوعاً و ذلك فى المهملات، و قد يكون جزءاً من الموضوع و ذلك فى المخصوصات و المحصورات، و بيانه، انه اذا اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما فى قولان هذا الانسان كان موضوعاً لمخصوصة، و ان اخذ مع لاحق يقتضى عموميه و وقوعه على الكثرة، فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة، او ينظر الى الكثرة من حيث أن تلك الطبيعة مقولة عليها، و الأول هو الكلى العلى و الثانى ان كان حاصراً لجميع ما هى مقولة عليها أى يكون المراد كل واحدٍ واحدٍ مما يقال عليه ج» أو يوسف بدج» كان كلياً موجباً، و ألا فجزئياً موجباً.

و الفاضل الشارح، فهم من الكليتة معنى الكل، فأورد الفرق بين الكل و الكلى بما قيل من أن الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها، و الكلى مقوم للجزيئات محمول عليها، و أن الاجزاء محصورة و الجزئيات بخلافها، و غير ذلك مما هو مذکور فى مواضعه، و أورد أيضاً الفرق بين الكل و كل واحدٍ بان كل واحدٍ من العشرة ليس بعشرة، و الكل عشرة و لفظة من فى المثال يفيد التبعض و فى قولنا: كل واحدٍ من ج» يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم و المثال الصحيح أن يقال مثلاً كل واحدٍ من الناس شخص واحدٍ و ليس كل الناس شخصاً واحداً، و اما الاحكام الايجابية فأولها انا

فقط، او المفروضة فقط، بل على وجه يعمها و هذا شرح لا يطابق المتن، لانه اخذ الاتصاف بدج» بحيث يعم الفرض الذهنى و الموجود الخارجى على ما صرح به قوله: كل موصوف بدج» فى الفرض الذهنى او الوجود الخارجى، و اما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجوات المحققة و المقدرة، فذلك شىء آخر لا تعلق المتن به، م.



نعني بكلّ «ج» كلّ ما يقال له «ج» و يوصف بـ«ج» لا ما هو طبيعة «ج» نفسها، كما في المُهملات، وذلك لانَ لفظ كلّ، لا يُضاف اليها هنا، و ثانيها أنّا نعني بـ«ج» كلّ واحدة مما يوصف بـ«ج» بالفعل لا بالقوّة، و خالف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي في ذلك، فأنّه ذهب الى أنّ المراد به هو كلّ ما يصحّ أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل، أو لم يكن إلا بالقوّة، و هو مخالفٌ للعرف و التّحقيق فإنّ الشّيء الذي يصحّ ان يكون انساناً كالنّطفة، لا يُقال له انسان، و ثالثها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» بالفعل على وجهٍ يعمّ المفروض الذّهنيّ و الموجود الخارجيّ.

فال يشترط فيه التّخصيص باحدهما، فإنّا نحكمُ على كلّ واحد من الصّنفين أحكاماً ايجابيّة، و خالف جماعة من المنطقيين في ذلك، ذهبوا الى انّ المراد به، ما يوجد منها في الخارج فقط، على ما سيأتي ذكره.

و رابعها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» سواءً يوصف به دائماً، او غير دائم، بل اعم منهما، و هذا، الاطلاق الذي يتناول الدوام و اللادوام، هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى الذات التي أشرنا اليها في صدر التّهج.

فهذه احكام الموضوع و اما الاحكام المتعلقة بالمحمول، فمنها ما يختلف الموجّهات بحسبه.

قوله: «و ذلك الشّيء بأنّه «ب» من غير زيادة أنّه موصوف به، في وقتٍ كذا و حال كذا او دائماً فإنّ جميع هذا، أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا كلّ «ج»، «ب» من غير زيادة جهة من الجهات، و بهذا المفهوم يمسى مطلقاً عاماً مع حصره<sup>١</sup>.

١ - قوله: «مع حصره»، أي: مع الايجاب الكليّ اشارة الى ما سبق من بطلان قول من زعم أن كلّ حكم كليّ ضروري، و نبّه بقوله: «فان زدنا شيئاً آخرأ فقد وجّهناه» على ما يقابل الاطلاق، و التّوجيه بحسب الاعتبار و لانه دالّ على أن الموجّهة أنّما هي المطلقة مع زيادة التّقابل بينهما، بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة و أنّا فحيث وجدت الموجّهة وجدت المطلقة و فيما بين من المُغايرة بين الضّروري و الدائم تعريضٌ بأنّ الدوام في الكليات لا يفارق الضّرورة فأنّه قال بل

**اقول:** مع حصره يُشير الى مفهوم الاطلاق العامّ مع الايجاب الكليّ و هو ظاهر.

قوله: «فان زدنا شيئاً آخرّاً فقد وجهناه»  
يُريد التنبيه على ما يُقابل الاطلاق، و التّوجيه بحسب الاعتبار.

قوله: «و تلك الزيادة مثل أن نقول بالضرورة كل «ج»، «ب» حتّى يكون كأنّا قد قلنا كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم».  
**اقول:** و هذا حال الموضوع و كرّر هذا الشرط الذي يُخالف شرط الضّرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التي الموضوع بالنسبة الى ذاته، و الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع.

قوله: «فانه مادام موجود الذات فهو «ب» بالضرورة».  
فهذا بيانُ جهة القضية

قوله: «و ان لم يكن مثلاً «ج» فانا نشترط أنّه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بانه «ج» بل اعمّ من ذلك».  
يرد أن الحكم الضرورىّ إنّما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا: الكتاب بالضرورة انسان عنيماً أنّه مادام موجود الذات انسان حال كونه كاتباً و حال كونه غير كاتب.

قوله: «و مثله أن نقول كلّ «ج»، «ب» دائماً حتّى يكون كأنّا قلنا: كلّ واحدٍ واحدٍ من «ج» على البيان الذي ذكرناه يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذات من غير ضرورة، و

---

يجب أن يوجد ما ليس بضرورىّ في البعض لا محالة و يسلبُ عن البعض لا محالة و ذلك زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكليّ لا دائم غير ضرورى لا سيّما بلفظة بل فانها للاضراب عن الاول،

أما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلّي في كلّ حال، أو يكون دائم الكذب، أي أنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضروريّ موجوداً دائماً في كلّ واحد أو مسلوباً دائماً عن كلّ واحد أو لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ في البعض لا محالة و بسلب من البعض لا محالة، فامرٌ ليس على المنطقيّ ان يقضى فيه بشيء.

يُريد بيان أنّ الدائم غير الضّروريّ، وهو ظاهرٌ. وفيه تعريض بأنّ الدوام في الكلّيات لا يُفارق الضّرورة.

قوله: «و ليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقيّ ان تكون صادقة ايضاً فقد ينظر فيما لا يكون الأكاذباً».

يُريد أنّ المنطقيّ اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المآة، استوى الصادق و الكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف و لا الكذب ضارّ.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فأنه يقال له: «ب» لا مادام موجود الذات<sup>١</sup>، بل وقتاً بعينه كالكسوف، او بغير عينه كالتنفس للانسان،

١ - قوله: «و مثل أن نقول كل واحد مما يقال له «ج» على البيان المذكور فأنه يقال له «ب» لا مادام موجود الذات»، لما حقّق الضّرورية و الدائمة الذاتيتين شرع في بيان الوجوديّة اللادائمة و هي التي يحكم فيها بـ«ب» في وقتٍ غير معيّنٍ لا دائمة مطلقة منتشرة لا دائمة، و التي يحكم فيها بـ«ب» مادام «ج» لا دائمة و صفة لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصة و المشروطة الخاصة. و الشيخ لم يفرق بينهما و كلّ واحدة من هذه الاصناف، يشمل الضرورة و اللاضرورة و قول الشارح: اي ما يكون الحكم فيه دائماً غير مطابق للمتن، لا شراكه بين الدوام و الضّرورة، اللهم ألّا ان يعتبر اقلّ ما في الباب. فان قلت: قد سبق ان الوجوديّة اللادائمة يتناول الضّروريات الاربع التي منها ضرورة بشرط المحمول فلم لم يعده من اقسامها هيئنا؟ اجاب بأنه انما لم يذكر الضّرورة بشرط المحمول هيئنا لأنها داخله فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بـ«ب» في وقتٍ معيّنٍ او غيره، اما ان يكون كذلك بالضّرورة الوقتيّة، او لا يكون، فان لم يكن بالضّرورة الوقتيّة يكون ضرورياً له بشرط المحمول و فيه نظرٌ لأنّ هذا قسم من الضّروريّ بشرط المحمول و لو كفى

او حال كونه مقولاً انه «ج» و هو ممّا لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر و هذه اصناف الوجوديات».

**اقول:** البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه مقولاً له «ج» و ممّا لا يدوم»، اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، و غير دائم، ما دام الذات. و فرق بين الضّروري بحسب الوصف، و بين الدائم بحسب الوصف. و الفاضل الشارح سمّى الاول مشروطاً، و الثاني عرفياً و سمّى المتناول منها الضّرورة او الدوام بحسب الذات عاماً، و غير المتناول لهما خاصاً، و لم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضّرورة و الدوام الذاتيين و في تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا. و الشيخ لا يُعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل ههنا لانّ الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلك بالضّرورة، و يمكن ان يكون كذلك لا بالضّرورة، و الثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخلٌ فيما ذكره، و هذا الوجوديّ هو الوجوديّ اللدائم.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانه يمكن ان يوصف بالمكان العامّ او الخاصّ او الاخصّ، و على طريقة قوم<sup>١</sup> هو في الحال او في

هذا القدر في عدم الذّكر فالاقسام الثلاثة داخل في بعض، بل كلّها داخل في الضّرورة بشرط المحمول، م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم»، لما سمعوا انّ القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المُطلقة ما يشمل الموجود الماضي او الحال، فلزمها ان يخصّوا الممكنة بالاستقبال و ذلك لانّهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود امّا في الماضي او في الحال، و امّا في الاستقبال فليس بالفعل بل القوّة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضّرورية بما يشمل جميع الازمنة لانّها مغايرة للمُطلقة و المُمكنة فلا يختصّ بزمان الماضي و الحال، لانّه الاطلاق، و لا بزمان الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضّرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضّرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذٍ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

الماضى، فلا يكون ما هو عند العقل «ج» او ما سيكون «ج» فى المستقبل، ممّا يكمن ان يكون «ج» داخلاً فيه و هذا هو المذهب الذى ذكرناه فى احوال الموضوع. ثم انه اذا حكموا عليه بانه «ب» مطلقاً فقد ارادوا انه موصوفٌ بـ«ب» فى وقت وجوده ذلك». و هذا هو مذهبٌ سخيّفٌ، قد ذكر فساده المعّم الاوّل و ذلك لانّ ما يوجد «ج» وقتاً ما، هو بعض ما هو «ج»، لا كلّ و لوجوه أخرى من الفساد يتبيّن فى ابواب القياسات و يطول شرحها.

قوله: «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و اذا قلنا كل «ج»، «ب» مثلاً بالامكان الاخصّ، فمعناه كلّ «ج» فى اى وقت من المستقبل يفرض، فيصحّ ان يكون «ب» و ان لا يكون».

هذا مذهبٌ آخر، تابع نشأ من المذهب الاوّل، و هو القول بانّ كلّ «ج»، «ب» بالضرورة، هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و بالامكان ما يختصّ بالمستقل، و يلزم منه كون الجهة متعلّقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه و ذلك لانّ لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسان حيواناً موجوداً، صحّ ان يقال %كلّ حيوان انسانٌ و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصحّ ان يقال

دُكر منها وجهاً: احدهما انّ هذه التفسير يخرج الكلية عن كون كلية فان كل «ج» موجودٌ فى الخارج فى وقت ما، بل فى سائر الاوقات بعض «ج»، و ثانيها انه يلزم تعلّق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب. و ذلك انّ لو فرضنا زماناً لا يكون فيه حيوانٌ سوى الانسان، فيصدق حينئذٍ كل حيوان انسان بالاطلاق و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصدق بالامكان، فالاطلاق و الامكان لكلية الحكم لا الطبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان. و هناك نظر و هو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ،

كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ معاً، او كيفية نسبته الى الكلّ من حيث هو كل على اختلاف الفهمين، و من البيّن انه لا يلزم من ذلك المذهب ان تكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ ممّا فى الماضى و الحال على سبيل البدل، و تحقيق البحث انما هو فى شرح المطالع، م.

ذلك بالامكان فيكون الاطلاق و الامكان لكيّة الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك.

قوله: «و نحن لا نُبالي ان نراعى هذا الاعتبار ايضاً و ان كان الاوّل هو المناسب»  
يُرِيد لا نُبالي ان نبيّن لوازم هذا الاعتبار، اذا فرض صادقاً و ان كان الاوّل هو المُناسب للاستعمال فى العلوم و المحاورات و هو الذى يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور.

### \* اشارة الى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات \*

«انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب فى الكية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذى يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكورتنا و لا غير مبين الوقت و الحال حتى يكون كاتك تقول: كل واحد واحد مما هو «ج» ينفى عنه «ب» من غير بيان وقت النفى و حاله».

**اقول:** يُشير الى انّ المطلقة اذا كانت سالبة<sup>١</sup> فهي على قياسها اذا كانت موجبة اى أنّها

١ - قوله: «يشير الى انّ المطلقة الكلية اذا كان سالبة» السالبة المطلقة الكلية، هي التي يسلب المحمول عن كل واحدٍ من غير بيان وقت و حال على قياس الموجّهة، و لما كان لا شى من «ج»، «ب» أنّما يفهم منه فى العرف السلب الوصفى، عدل عند هذه العبارة فى تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب العدول اعنى قولنا: كل «ج» ينفى عنه «ب» و أنّما اشبه المعدول، لأنّه يوهم ان هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» ينفى عنه «ب» و أنّما اشبه المعدول لأنّه يوهم انّ هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» لكنّه فى التحقيق سلب، فان ينفى يشتمل على ضمير أنّما يقدر بعد ينفى فيكون السلب داخلاً على الربط، لأنّ ذلك الضمير هو الذى ربط الباء على كل «ج»، و ايضاً ذلك المثال فى قوّة قولنا كل «ج» لا يوجد له «ب» فكما أنّه سلب لتقدّم حرف السلب على الرابطة فكذلك ذلك و الحاصل انّ للسالبة المطلقة صيغتين: احديهما لا شى من «ج»، «ب» و ثانيهما كل «ج» ليس هو «ب»، و الصيغة الاولى يعدّ السلب الوصفى فى العرف و قوله: و ذلك لأنّه لا يصحّ ان يقال فى العرف لا شىء من الانسان بنائم لكذب السلب الوصفى. و ان صدق السلب عن جميع الاشخاص، كما ان قول الشيخ فأنّه يصحّ ان يقال: اى عند اهل العرف

تقتضى سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيتٍ و لا تقييدٍ و لا مقابلهما بل على وجهٍ اعمّ منها جميعاً، و قد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول، فقال: كأنه يقول كل واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ينفي عنه «ب» من غير بيان وقت النفي و حاله و ذلك لغرض سنذكره.

قوله: «لكنّ اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداته اعن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة و استعملت للخصر السالب الكلي بدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية: لا شيء من «ج»، «ب» و يكون مقتضى ذلك عندهم انه: لا شيء مما هو «ج» يوصف البتة بأنه «ب» مادام موصفاً بأنه «ج» و هو سلب عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» ما دامت موضوعة له الآن لا يوضع له و كذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: هيچ «ج»، «ب» نیست.

و هذا الاستعمال، يشتمل الضروريّ و ضرباً واحداً من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع.

**اقول:** اراد به انّ المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب و العجم، هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موضوعة بما وضع معه على وجهٍ يعمّ الدائم و اللدائم الضروريّ و اللاضروريّ بحسب الذات، و هو اعمّ من اللاضروري المشروط بالوصف، لانّ الدائم اعمّ من الضروريّ و

كلّ انسان نائم تعليل لكن مفهوم الموجبة، ليس هو الايجاب الذهني، و الصيغة الثانية لا تفيد السلب الوصفي بل الطلاق السلب لانها مساوية في الصورة لقولنا كل «ج»، «ب» هو ليس بـ«ب» و هو لا يفيد اشتراط الوصف لمكان الايجاب. و اليه اشارة بقوله: «اولى الالفاظ و هو ما يساوي قولنا كل «ج» يكون ليس «ب» او سلب عنه»، اي يكون يسلب عنه فانه موجبة معدولة لتقدّم الرابطة على السلب، و ليس المراد بامساواة هنا المساواة في العموم لانّ السلب اعمّ من الايجاب المعدول بل السماواة في الصورة حيث وضع فيهما كل واحد لا لا شىء فان لفظه كل للعموم و ان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي و ان اثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به في الشفاء م.

ذلك لأنه لا يصح أن يقال: لا شيء من الإنسان بنائم، وإن كان الحكم صادقاً على جميع الأشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع أوقات كونهم انساناً وكذلك في لغة الفرس.

قوله: «وهذا قد غلط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكلّي الموجب»  
 أي ظنّ بعض الناس أنّ الموجبة المطلقة يفهم منها أيضاً إيجاب المحمول على جميع الأحاد في جميع أوقات الوصف، وليس ما ظنّوه حقاً فإنه يصحّ أن يقال كلّ إنسان نائم، وعلى المنطقيّ أن يبحث عن كلّ واحدٍ من الاعتبارين بانفراده أي الاطلاق العامّ والدوام بحسب الوصف بالملّوق العرفيّ منسوباً إلى العرف لأنّ العرف تقتضيه في السلب. الاسم على السالب حقيقة، وعلى الموجب مجاز لكونه مشابهاً للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفياً عاماً.

قوله: «لكن السلب الكلّي المطلق بالاطلاق العامّ أولى الالفاظ به هو ما يساوى قولنا كل «ج» يكون «ب» أو يسلب عنه «ب» من غير بيان وقت و حال و لكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاصّ ما يساوى قولنا كلّ «ج» ينفي عنه «ب» نفيّاً غير ضروريّ و دائم».

**اقول:** هذا الكلام يوهّم انه يُريد ردّ السلب إلى العدول، ولو كان كذلك لكان له وجه و هو أنّ صيغة الموجبة لما كانت دالّة على الاطلاق العامّ و لم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتّى ارتدّت إلى الموجبة و دلّت على الاطلاق مقارناً لمعنى السلب، لكن الشيخ لا يُريد به العدول على ما صرّح به في «الشفاء» بل يُريد به تقديم السلب على الرّبط مع تقديم السور و الموضوع عليه كما في قولنا - مثلاً - كلّ إنسان ليس يوجد نائماً، و لذلك قال هو ما يساوى قولنا و لم يقل هو قولنا.

قوله: «و اما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين»<sup>١</sup> و الفرق بينهما ان كل «ج» فالضرورة

١ - قوله: «و اما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين»، قد حصل مما مرأنا اذا اطلقنا السالبة



الكلية وقلنا لا شيء من «ب»، «ج» يفهم داوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع، وإذا قلنا كل «ج» ليس «ب» لا يفهم منه إلا إطلاق السلب من غير زيادة فهذان الإطلاقان بينهما بعد في المفهوم وهما غير متلازمين وأما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين أي بين جهة الضرورة إذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» وبين جهة الضرورة إذا كانت كيفية لعموم السلب في قولنا: بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» وذلك لأن المفهوم من كل واحد منها دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان وإن كان بينهما اختلاف في المعنى فإن قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» يُفيد ضرورة سلب «ب» عن كل واحد صريحاً وقولنا لا شيء من «ج»، «ب» لا يفيد ذلك صريحاً بل من المصرح فيه أنه ليس شيء من «ج»، «ب» وهو رفع الإيجاب الجزئي لكن رفع الإيجاب الجزئي يلزم السلب الكلي فالضرورة هي هنا لكون السلب عاماً ولحصه فإن شيئاً من «ج»، «ب» يصدق بشبوت «ب» بفردياً من أفراد «ج». فإذا دخل عليه حرف السلب أفاد العموم لأن النكرة في سياق النفي، يُفيد العموم ولا يعرض فيه لكل واحدٍ إلا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنات إذ لا يفهم من شيء منها الدوام كان التثبيد بالامكان صارفاً عن مفهوم الإطلاق وهما متلازمان مع افتراقها في المعنى كما في الضرورتين، هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب.

وأما ما قاله الشارح فبيانه موقوف على تقديم مقدمة هي أن الموضوع الطبيعي للجهة أن يقرن بالربط لأنها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فإذا قرنت بالسور فقد أزيلت عن موضعها الطبيعي فلم يكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى إذا قلنا بالضرورة كل «ج»، «ب» أو لا شيء من «ج»، «ب» يكون معناه ضرورة اجتماع أفراد الموضوع في ثبوت المحمول أو سلبه ولا خفاء في أنه متى صدق ضرورة اجتماع الأفراد في ثبوت أو سلب، صدق اجتماع الأفراد في ضرورة الثبوت أو السلب بالعكس. فهذان متلازمان إذا تحقق هذا التصوير فنقول: المراد أنه لا بعد بين الضرورة الحمل، في قولنا كل «ج» بالضرورة ليس «ب» وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» وإن كان بينهما افتراق في المعنى، فإن الأول معناه أن المحمول مسلوب الضرورة عن كل واحدٍ من الموضوع وهو اجتماع أفراد في ضرورة سلب المحمول، والثاني معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أي ضرورة اجتماع الآحاد في سلب المحمول. ففي الأول تعقل الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل، أي كل واحدٍ معاً، والثاني بالعكس.

ليس «ب» يجعل الضرورة لحال السلب عن كل واحد، وقولنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» يجعل الضرورة لكون السلب عامًا ولحصره ولا يتعرض لواحدٍ واحدًا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في الزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر، وعلى هذا القياس فافض في المكان.

اي لا بُد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيرهما في الدلالة و ان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار، وذلك لانّ الاول يقتضى انّ المحمول مسلوبٌ بالضرورة عن واحدٍ واحدٍ من الموضوع، والثاني يقتضى انّ المحمول مسلوبٌ عن آحاد الموضوع باسرها سلباً ضرورياً و الاول يقتضى تعلق ضرورة السلب بكل واحدٍ مفروض بالفعل و يتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لانّ الحكم على كل واحد يفرض

هذا كلامه وفيه نظر لانّ الكلام اولاً في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل و السور اجنبي عنه لا يناسبه اصلاً، و لو كان المراد ذلك فلا بعد ايضاً بين الاطلاقين لانه متى تحقّق الاجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقّق امكان اطلاق الاجتماع في المحمول بالعكس، و لا يقتضى في الامكان على هذا القياس لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول، صدق امكان اجتماع الافراد في المحمول، فانّ كل انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف و لا يمكن اجتماع افراد الانسان على اشباع الرغيف. قال الامام: مقصود الشيخ ان لا بُد بين جهة الضرورة في الايجاب و هو قولنا: كل «ج» يكون ليس «ب» و بين جهة الضرورة في السلب و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» بخلاف الاطلاق لما تقدّم من انّ السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة و هذا الفرق لا يتأتى في الضرورة لانّ الضرورة لا يعقل منفكة عن الدوام، و ايها الدوام حيث يعقل الانفكاك عن الدوام، و اعتراض الشارح عليه بانّ الامكان يعقل منفكاً عن الدوام فيجب ان يكون سالبة موهماً للدوام فيكون الامكان ملحقاً بالاطلاق لا بالضرورة، و قد ذكر الشيخ بخلافه و هو خطأ نشأ من ايها العكس. فانّ الامام لم يقل انه كلما تعقل اللادوام يوهم السلب الدوام بل قال: كلما يوهم السلب الدوام نتعلّل الانفكاك بالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان بحيث لو تعقل انفكاكه عن الدوام و ليس كذلك. نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب و ضرورة السلب، لم يصحّ قوله: «فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في الزوم»، اذ لا تلازم بين ضرورة الايجاب و السلب،

يقتضى الحكم الكلى، و الثانى يقتضى ضرورة السلب بالكل بالفعل و يتعلّق بكلّ واحدٍ يفرض تعلقاً بالقوة لاشتمال الحكم الكلى على اى واحدٍ يفرض. فالحاصل انّ الاصل تساوى دلالتيهما فى جميع المواضع، لو لا مخالفة العرف فى الصيغة المذكورة.

الفاضل الشارح قال: السلب المطلق، يوهم الدوام بخلاف الموجب، فهذا الفرق انما ظهر فى المطلقة و لم يظهر فى الضرورية، اذا الضرورى لا تعقل الا مع الدوام. **اقول:** لو كان ذلك كذلك، كانت الممكنة كالمطلقة اذ هى معقولة لا مع الدوام و ليست كذلك، بل هى محلقة بالضرورة فظهر انّ الفارق هو العرف لا غير، و الحق انّ الاختلاف الذى ذهب اليه ليس بمؤثر فى المعنى زيادة تائير.

### \* اشارة الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات \*

« و انت تعرف حال الجزئيتين من الكلّيتين، و تنبسط عليهما، و ذلك ظاهر.

قوله: «فقلنا بعض ج»، «ب» يصدق و لو كان ذلك البعض موصوفاً بـ«ب»، فى وقت لا غير و كذلك تعلم ان كلّ بعض اذا كان بهذه الصفة، صدق ذلك فى كل بعض و اذا صدق الايجاب المطلق فى كل بعض، صدق فى كل واحدٍ، و من هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب عموم كلّ عدد فى كلّ وقت».

**اقول:** يُريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب، اعنى: انّ الحكم الكلى يقتضى الدوام بحسب الوصف و استدلال على ذلك، بانّ الحكم على البعض، لا يوهم ذلك بالاتفاق، و الابعاض متساوية فى هذا الباب، فاذا كان الحكم على كلّ بعضٍ و يجب ان يكون غير مقتضى للدوام المذكور و يكون مع ذلك كلياً فالشرط فى ان يكون الحكم كلياً هو عموم العدد، لا شمول الاوقات.

قوله: «و كذلك فى جانب السلب، و اعمّ انه ليس اذا صدق بعض ج»، «ب» بالضرورة يجب ان يمنع ذلك، صدق قولنا: بعض ج»، «ب» بالاطلاق الغير الضرورى

او بالامكان ولا بالعكس. فانك تقول: بعض الاجسام بالضرورة متحرك، اى مادام، ذات ذلك البعض موجوداً او بعضها متحرك بوجود غير ضرورى وبعضها بامكان غير ضرورى».

**اقول:** يُريدان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب، فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف، ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح، والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر. ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا:

### \* تنبيه \*

#### على مواضع خلاف ووافق من اعتبارى الجهة والحمل

١ - قوله: «تنبيه على مواضع خلاف ووافق من اعتبارى الجهة»، على ما فسّر به الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجية الموجودة اما في الماضي، او في الحال والامكان بالافراد الخارجية الموجودة في زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجية الموجودة في سائر الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الحمل اخذ الضرورة والامكان والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في سائر الازمنة على ما يوجهه التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف. اما وفاق، فكما في بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم. اما المعنى، فقد تبين واما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية، فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان فى الابيض، صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية الانسان. وان انحصرت افارده بالخارجية الموجودة فى الحال فى الابيض، الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة فى الماضى والاستقبال او افراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة بخلاف الممكنة بحسب الحمل، اما فى المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب الصدق فلانه ربما يصدق الممكنة بحسب الجهة ولا يصدق بحسب الحمل، كما اذا فرض انحصار اللون فى البياض فى زمان. فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان، ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا: ليس بعض اللون بياضاً بالضرورة كافراد السواد، وهكذا الحكم فى المثال الثالث واما اورد فى المثالين الاخيرين،

اعلم انّ اطلاق الجهة يُفارق اطلاق الحمل في المعنى و في اللزوم فأنه قد يصدق احدهما دون الآخر. هذا اذا كان في وقت قد يتفقان لا يكون فيه انسانٌ اسود صدق فيه كلّ انسان ابيض بحكم الجهة، دون حكم الحمل، و كذلك امكان الجهة ايضاً فأنه اذا فرض في وقت من الاوقات - مثلاً - ان لالون الّا البياض او غيره من الّتي لا نهاية لها صدق حينئذٍ بالاطلاق انّ كلّ لون هو بياض، او شيء آخر باطلاق الجهة و قبله كان ممكناً و لا يصدق هذا الامكان، اذا قرن بالمحمول، فأنه ليس بالامكان الخاص كلّ لون بياضاً بل هيئنا الوان بالضرورة لا يكون بياضاً، و كذلك اذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات الّا الانسان، صدق بحسب الاطلاق الجهة، انّ كلّ حيوان انسان و قبله بالامكان و لم يصحّ بالامكان اذا جعل للمحمول و على هذا القياس فاقض في الامكان»

و يكتب في آخر الفصل: انّ هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل، بخطّ الشيخ ابي على - رحمه الله - و المراد في هذا الفصل، من اعتبار الجهة، هو أن يجعل الموضوع كلّ ما هو «ج» - مثلاً - بالفعل ممّا في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السّخيف المذكور و المذهب التّابع منه كما مرّ. و من اعتبار الحمل، ان يجعل الموضوع اعمّ من ذلك و هو كلّ ما هو «ج» في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التّحقيق. و لا شكّ انّ بين المذهبين اختلافاً ظاهراً في المعنى و الاعتبار، اما في الدّلالة و

مادة الضرورة، و في المثال الاوّل مادة الامكان لانّ الفرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين و هو لا يحصل بمادة الامكان. فأنه كما يصدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بحسب الامكان، كذلك يصدق بحسب الحمل، بخلاف مادة الضرورة و اما افتراق الاعتبارين في الضرورة بحسب الصّدق فقد اشار اليه الشارح لصدق قولنا في المثال المذكور: كلّ حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل، دون السّور و سهوً لانّ الموجود في الحال، ان كان قيماً للموضوع فهو لا يدلّ على الفرق لانّ القضية الصّادقة بحسب الحمل، مغايرة للقضية الغير الصّادقة بحسب السّور في الموضوع و ان لم يكن قيماً للموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لانّ اعتبار الحمل على ما صرح به، هو اخذ الموضوع اعمّ و كان الشيخ أنّما لم يذكر الفرق في الضرورة بحسب الصّدق لتعذّره فأنه متى كان المحمول ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و العقليّة يكون ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و بيان عدم الانعكاس متعذّر لانه لا يحصل الّا باثبات انّ الافراد العقليّة تُفارق الخارجيات في ضرورة الحكم، م.

اللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان، أما مواضع الاتفاق فكان في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف، فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة: الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود، كل انسان ابيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائماً، وهكذا الحال في المثال الثاني وهو قولنا: كل لون بياض الا ان مادة الامثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية، فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري.

ولذلك جعل الثاني مثلاً لاختلاف دلالتى الممكن، اى خارجية الموضوع وحقيقية الموضوع بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض، يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضاً اى في ذلك الوقت من المستقبل، ولا يمكن قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل بياضاً لان بعض الالوان كالسواد، يمنع ان يكون بياضاً.

والمثال الثالث وهو قولنا: كل حيوان انسان، كالمثال الثاني بعينه. واما الضرورى فبين امره ايضاً من هذين المثالين، لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا: كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل، فان الحيوان الموجود فى ذلك الوقت، يكون فى كل الاوقات انساناً ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او بحسب السور ضرورياً اى فى سائر الازمنة فهو انسان الا اذ جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الازمنة واطن ان هذا الفصل، اما حذف من اكثر النسخ لقلته فائديته ولذلك ايضاً لم يورده الفاضل الشارح<sup>٢</sup> و نرجع الى الكتاب.

### \* اشارة الى تلازم ذوات الجهة \* ٣

١ - او فى سائر، خ ل.

٢ - در اصل كتاب اينگونه آمده است: لم الفاضل يورده الشارح!

٣ - قوله: «اشارة الى تلازم ذوات الجهة»، المراد بذوات الجهة، موادها لان الجهة لفظه دالة عليها ويحتمل ان يقال: المراد بها، القضايا، لانها ذوات الجهة فالضرورى ان يكون فى قوة ان

«اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا: لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون. و قولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض، واما الممكن الخاص والاختصاص، فانهما لا ملازمات متساوية لهما من بابي الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما، ولا يعكس عليهما اذا ليس كل لازم مساوياً فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا يعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكناً ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون، بل ربما كان ممكناً ايضاً ان لا يكون، و قولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضاً من غير انعكاس ايضاً لمثل ذلك، ثم اعلم ان قولنا انه ممكن ان يكون الخاص او الاختصاص، اما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابيه و يساويه، واما من غير بابيه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام و ممكن ان لا يكون العام، وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون، وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون، وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون».

**اقول:** الموجهات منها ما يتلازم، ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس، فمن المتلازمات طبقات ثلاث؛ الوجود والامتناع والامكان الخاص، وطبقات ثلاث يقابل هذه الطبقات،

يساوي لا يمكن ان يكون، وكذلك يساوي الممتنع ان لا يكون. وهذه طبقة الوجود وهي متلازمة متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان تقايب الامور المتساوية متساوية، وعلى هذا طبقة الامتناع وتقابيضها والتي تساويها اشار بقوله: يقوم بعضها مقام البعض، والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والا لكان ما لا يمكن، ان لا يكون معناه ما ليس ليس يمتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازماً آخر بل المراد به ما يلزم سلب الامتناع الى ما مر وليس للامكان الخاص والاختصاص لوازم يعكس عليها من بابي الضرورة بل لوازم اعم منها كللا وواجب ان يكون واللامتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي، م.

طبقة الوجود: بالضرورة يكون، لا يُمكن ان لا يكون، يمتنع ان لا يكون و ما يقابله:  
 ليس بالضرورة يكون، يُمكن ان لا يكون، لا يمتنع ان لا يكون.  
 طبقة الامتناع: بالضرورة لا يكون، لا يمكن ان يكون، يمتنع ان يكون.  
 و ما يقابله: ليس بالضرورة ان لا يكون، يمكن ان يكون، لا يمتنع ان يكون طبقة  
 الامكان الخاصّ؛ يمكن ان يكون، يمكن ان لا يكون.  
 و ما يقابله: لا يمكن ان يكون، لا يمكن ان لا يكون.  
 و الامكانُ في طبقتي الوجوب و الامتناع بالمعنى العامّ، و في الباقية بالمعنى الخاصّ، و  
 الضابط ان الواقعة في كلّ طبقة متلازمة، و كذلك الواقعة في مقابلتها، و مقابلة كلّ طبقة  
 يلزمُ كلّ واحدة من الطبقتين الاخيرتين من غير عكس، و باقى الكتاب غنّى عن الشرح.

### \* وهم و تنبيه \*

«و السّؤال الذى يهوّل به قومٌ و هو انّ الواجب ان كان ممكناً ان يكون و الممكن ان  
 يكون يمكن ان لا يكون، فالواجب اذن ممكنٌ ان لا يكون، و ان كان الواجب لم يكن  
 ممكناً ان يكون و ما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنعٌ ان يكون فالواجب ممتنعٌ ان يكون،  
 ليس بذلك المشكل الهائل كلّّه، فانّ الواجب، ممكنٌ بالمعنى العامّ و لا يلزمُ ذلك الممكن  
 ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون، و ليس بممكن بالمعنى الخاصّ، و لا يلزم قولنا: ليس  
 بممكن بذلك المعنى، ان يكون ممتنعاً لان ما ليس بممكن بذلك المعنى، هو ما هو  
 ضرورىً ايجاباً او سلباً، و هواء مع تنهّهم لهذا الشكّ و توقّعهم ان يأتيهم حلّه يعودون  
 فيغلطون فكلّ ما صحّ لهم فى شيء، أنّه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا أنّه يلزمه أنّه  
 بالضرورة ليس، و بنوا على ذلك و تعادوا فى الغلط لاّتهم لم يتذكروا أنّه ليس يجب فيما  
 ليس بممكن بالمعنى الخاصّ و الاخصّ أنّه بالضرورة ليس، بل رُبّما كان بالضرورة ايس،  
 و كذلك قد يغلطون كثيراً و يظنون أنّه اذا فرض أنّه ليس بالضرورى ان يكون يلزمُ أنّه  
 ممكنٌ حقيقىً ينعكس الى ممكن ان لا يكون و ليس كذلك و قد علمت ذلك ممّا  
 هديناك سبيله».

**اقول:** السّؤال الذى ذكره، ممّا استعظمه قومٌ = من المنطقيين و هو مغالطة باشتراك  
 الاسم، و قد تخبطوا باستعمال احد الممكتنين اعنى: الخاص و العام، مقام الآخر فى



مواضع كثيرة، فلذلك الشيخ بالغ في إيضاح الحال فيه، وبيان خبطهم بما في دونه كفاية و ذلك ظاهر.

و نختتم الكلام في هذا التهج، بإحصاء الوجّهات الّتي تحصّلت فيه و هي اثنتان و عشرون: المطلقّة العامّة، و الضروريّة المطلقة، و المشروطة بالذات الدائمة و الضروريّة الذاتيّة الشاملة لهما، و المشروطة بشرط الموضوع على الوجه العامّ، و على الوجه الخاصّ، و المشروطة بالمحمول، و الّتي بحسب وقتٍ معيّن الّتي بحسب وقت غير معيّن، و الدائمة المُحتملة الضروريّة، و الدائمة المُحتملة للضروريّة و الدائمة اللاضروريّة، و المطلقة الخاصّة اعنى الوجوديّة باعتبار اللاضرورة، و باعتبار اللادوام، و المُمكنة العامّة، و الخاصّة، و الّتي هي اخصّ منهما، و الاستقباليّة، و المطلقة بحسب السور و الضرورى بحسبه، و المُمكنة بحسبه و المطلقة العرفيّة على الوجه العامّ و على الوجه الخاصّ.

## النهج الخامس فى تناقض القضايا و عكسها

### \* كلام كلئ فى التناقض \*

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب و السلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احدها بعينه او بغير عينه صادقاً و الأخرى كاذباً حتى لا يخرج الصدق و الكذب منهما و ان لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم».

اختلاف القضيتين، قد يكون لاختلاف اجزائهما<sup>١</sup> و قد يكون لاختلاف الحكم فيهما، اما بالايجاب و السلب، و اما بالكيفية و الجزئية و اما بالجهة، و اما بشئ آخر من سائر اللواحق، و الاختلاف الحقيقى منها هو الذى بالايجاب و السلب، فان النفى و الثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان و لا يرتفعان و سائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافاً من حيث لا يكون الحكم فى احدهما، اما على ما يكون فى الأخرى، او بما يكون فيها، او على الوجه الذى يكون فيها و الا فلا اختلاف اصلاً، و اختلاف بالايجاب و السلب ايضاً قد يقع على وجه لا يقتضى اقتسام الصدق و الكذب و قد يقع على وجه

---

١ - قوله: «اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما»، لا اختلاف الحقيقى منها، اى من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب و السلب، فانهما هما اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان و اما سائر الاختلافات فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما لاختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول، او لاختلاف جهة الحمل و ايما ما كان، فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب و السلب، فان الاختلاف الموضوع، راجع الى ان احدى القضيتين مشتملة عليه و القضية الأخرى ليست مشتملة عليه فالاختلاف بينهما، بحسب اشتغالها على الموضوع و سلبه و هو الاختلاف بالايجاب و السلب، م.

يقتضيه.

و الاول كما في قولنا: هذا حيوان، هذا ليس باسود، فأنهما لا يفتسمانها بل رُبما يصدقان معاً و رُبما يكذبان معاً، و الثاني قد يقع على وجه يقتضيه امرٌ، غير نفس الاختلاف و ذاته، و قد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه و الاول كما في قولنا هذا انسانٌ، هذا ليس بناطق، فأنهما أنما اقتسما الصدق و الكذب، لتساوى الانسان و الناطق في الدلالة، لا لنفس الاختلاف، و الثاني كما في قولنا: هذا زيدٌ، هذا ليس بزيدٍ، فأنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف، لالشيءٍ آخر، فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب و السلب، على جهة تقتضى لذاتها، ان تكون احدهما صادقة و الأخرى كاذبة.

و الصدق و الكذب، قد يتعيان<sup>١</sup> كما في مادتي الوجوب و الامتناع و قد لا يتعيان.

١ - قوله: «و الصدق و الكذب، قد يتعيان»، قد سمعت ان المواد ثلاث نفى مادة الضرورة صدق الايجاب متعين و كذلك السلب ايضاً متعين و في الامتناع بالعكس، و اما في الامكان فبالنظر الى الحال و الماضي، يتعين صدقه و كذبه بحسب الامر نفسه، لأنه ان ثبت الموضوع كان الايجاب متعين الصدق و السلب متعين الكذب و الّا بالعكس. و اما بالقياس اليها، فربما لا يتعين الصدق و الكذب عند الجهل، و بالنظر الى الاستقبال، فالجمهور على أنه يتعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو القياس و التحقيق ياباه، لان كل حادث أنما يحصل اذا اوصلت سلسلة الاستعدادات اليه و تم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب و الّا تعين صدق السلب فاحدهما في نفس الامر متعين لكنه ليس بمعلوم لنا و ايضاً الصدق و الكذب كيفية ثابتة للقول فذا قلنا: زيدٌ يكتب و لا يكتب، فاما ان يكون الصادق حاصلًا في واحدٍ منهما، فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفً بالصدق فالصادق في نفسه متعين، و اما ان لا يكون الصادق حاصلًا في واحدٍ منهما، كان كل منها خالياً عن الصدق و الكذب و أنه محال.

لا يقال تعيين الايجاب و السلب، موقوفٌ على ورود العلة التامة او عدمها و هي غير موجودة بعد، فلا تعين في زمان الاستقبال و ايضاً تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوفٌ على حضور زمان الاستقبال و هو بعد ليس بحاظر فلا يتعين احدهما بحسب الامر نفسه و لا بحسب علمنا لاننا نقول: اللازم من ذلك، ان احد الطرفين ليس متعينٌ في الحال و لا يُنافى في تعينه في زمان الاستقبال، فالقول المطابق له يكون صادقاً و ما لا يطابقه كاذباً و كيفما كانت، فالتناقض ليتوقف على تعيين الصدق و الكذب، بل مناطه اقتسام الصدق و الكذب عينه او بغير عينه بحيث لا

كما في مادة المُمكنة و لا سِيما الاستقباليّ، فإنّ الواقع في الماضي و الحال، قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان او عدماً، فيكون الصّادق و الكاذب بحسب المطابقة و عدمها متعيّنين و ان كان بالقياس اليّنا لجهلنا به غير متعيّنين، و اما الاستقباليّ ففي عدم تعيّن احد طرفيه نظرٌ أهو كذلك في نفس الامر، ام بالقياس اليّنا؟

و جمهور القوم، يظنّونه كذلك في نفس الامر و التّحقيق ياباهُ لاستناد الحوادث في نفسها الى علليّ تجبُّ بها و تمتنع دونها و انتهاه تلك العلل الى علّة اولى، يجب لذاته كما بيّن في العلم الالهيّ فلا التّعين من شرط التّناقض و لا عدمه، بل من شرطه الاقتسام كيف كان و لذلك قال الشيخ: «بعينه او بغير عينه»، ثمّ اكده بقوله: «حتّى لا يخرج الصّدق و الكذب منهما»، فاشار بقوله: «و ان يتعيّن في بعض المُمكنات عند جمهور القوم»، الى ما ذكرناه من رأيهم فيه.

قوله: «و اتّما يكون التّقابل في السّلب و الايجاب اذا كان السّالب فيهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء و كان لا يصدّق فانّ معنى أنّه لا يصدّق هو انّ الامر ليس كما اوجب، و بالعكس اذا سلب شى فلم يصدّق فمعناه انّ مخالفة الايجاب كاذبةٌ و لكنّه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التّناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التّقابل، و مراعاة التّقابل ان تراعى في كلّ واحدةٍ من القضيتين ما تراعيه في الأخرى حتّى يكون اجزاء القضية في كلّ واحدةٍ منهما هي التي في الأخرى حتّى يكون معنى المحمول و الموضوع و ما يشبههما و الشّروط و الاضافة و الكلّ و الجزء و القوّة و الفعل و المكان و لازمان».

**اقول:** يُريد ان يبيّن الجهة المذكورة في حدّ التّناقض التي لذاتها تقتضى اقتسام الصّدق و الكذب، و هي تقابل السّلب و الايجاب وحده في المخصوصات و مع شرطٍ آخر في المحصورات.

فبيّن اولاً معنى التّقابل و ثانياً أنّ الصّدق و الكذب، كيف يتعلّقان بالمتقابلين ثمّ بيّن أنّ

---

يخرجان عنهما و هو تأكيدٌ لاقتسام الصّدق و الكذب، فإنّهما ان صدقا، خرج الكذب عنهما و ان كذبا، خرج الصّدق عنهما، م. ١ - منها خ ل.

الانحراف عن التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض، ثم شرع فى بيان شرائط التقابل و بين أنها بالاجمال شىء واحد، و هو ان يراعى فى كل واحد من القضيتين ما يراعى فى الأخرى، حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة و بالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة: اثنان منها الاتحاد فى الشروط الستة المذكورة فى آخر النهج الثالث و هى: الاتحاد فى الشرط و فى الاضافة و فى الجزء و الكل و فى القوة و الفعل و فى المكان و الزمان.

قوله: «و غير ذلك مما عدناه غير مختلف».

يُريد به السور و الجهة و الارتباط كالانفصال و الاتصال و نحوها فان الاختلاف فى كل واحدٍ منها يقتضى الانحراف عن التقابل.

قال الفاضل الشارح: ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع و المحمول، فان الاختلاف فى الشرط كما فى قولنا: الاسود جامع للبصر، اى مع السواد و ليس بجامع اى لامع السواد، و فى الجزء و الكل كقولنا: الزنجى اسود، اى فى بشرته و ليس باسود، اى فى سنه راجع الى الاختلاف فى الموضوع، و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا: زيد أب، اى لعمر، و ليس بأب اى لبكر، و فى القوة و الفعل، كما فى قولنا: السيف قاطع، اى بالقوة و ليس بقاطع اى بالعفل و فى المكان كما فى قولنا: زيد جالس، اى فى الدار و ليس بجالس اى فى السوق، و فى الزمان كما فى قولنا: زيد موجود اى الآن و ليس بموجود اى وقتاً آخر راجع الى المحمول.

و **اقول**: انهما قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات<sup>١</sup> و حينئذٍ تتعلق اما بالموضوع وحده،

١ - قوله: «اقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات»، لا شك ان تلك الامور، كما يصح اعتبارها للموضوع، كذلك يصح اعتبارها للمحمول و اقله عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع و بعضها بالمحمول. و ايضا يمكن ان يتعلق بالحكم نفسه كقولنا: الشمس يجف عند عدم البرودة و لا يجف عند البرودة. فان قيل لا نسلم ان هذا الاعتبار يتعلق بالحكم بل اما بالموضوع و اما بالمحمول.

و الجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه، مشتمل على تعسفٍ عظيم، لانه اذا تأمل هذا

او بالمحمول وحده، كما ذكر آلا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور، تحصل لان توضع، و تصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما، دون الآخر، ممثلاً لوجه له، و قد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلاً اذا قلنا: الشمس تجفف الثوب الندى، اى ان لم يكن الهواء بارداً شديداً و لا تجفقه اى كان بارداً ليتمكن عدم برودة الهواء، جزء من الشمس التي هو الموضوع و لا من قولنا: تجفف الثوب الندى الذي هو المحمول، بل كان شرطاً في وجود الحكم و عدمه.

فان قيل: الشمس مع برودة الهواء، هي غير الشمس مع عدم البرودة، او قيل: تجفيف الثوب مع البرودة غيره، مع عدمها حتى يصير الشرط جزءاً من احدهما، كان تعسفاً. و بالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد و لا مع السواد، فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده، و كذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اى ببلادنا و ليس مسهل اى ببلاد الترك، لم يكن الكون بتلك البلاد جزءاً من السقمونيا و لا من المسهل، بل يختلف الحكم بحسبهما، و الحاصل ان اعتبار هذه الامور حيث تعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه، و المراد هيئتها اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مبيناً لاختبار اجزاء القضية.

الاعتبار، علم انه راجع الى نفس الحكم و ايضاً فكما امكن تعليق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم و تعليقه بالحكم مغاير لتعليقه بالطرفين و بهذا القدر يحصل المطلوب اذا المطلوب وجود اعتبار يتعلق بنفس الحكم. و اليه اشار بقوله: «و الحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث ما يتعلق بالحكم الخ» و من الشروط الاختلاف في الكمية، لجواز اجتماع الكليتين على الكذب و الجزئيتين على الصدق في مادة الامكان، فان قلت الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا: كل انسان كاتب بالامكان، مع صدق قولنا: لا شىء من الانسان بكاتب بالامكان، فنقول: البحث ليس من اختلاف الجهة، بل عن اختلاف الكمية، فلا اعتبار للجهة هنا فالكليتان كاذبتان، أما الاول فلصدق قولنا: بعض الانسان كاتب و الجهة غير معتبرة في هذا البحث، كذا قيل و الاولى بيان كذب الكليتين و صدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم، م.

قوله: «فان لم يكن لا قضية شخصية احتيج ايضاً الى ان يختلف القضيتان في اكلمية اعنى في الكلية و الجزئية كما اختلفتا في الكيفة يعنى الاحباب و السلب و انا امكن ان لا يقتسما الصدق و الكذب بل يكذبان معاً مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا: كل انسان كاتب و ليس و لا واحد من الناس بکاتب، او يصدقان معاً مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضاً مثل قولنا: بعض الناس كاتب و بعض الناس ليس بکاتب، بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرط المذكور<sup>١</sup> بان يكون احدى القضيتين كلية و الأخرى جزئية».

**اقول:** يُريد ان يبين أن المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية، و مع حصول الشرايط الثمانية فيها، لا تتناقض الا مع شرط آخر و هو الاختلاف في الكمية و ذلك لان المتفقين فيها قد يصدقان معاً كالجزئيتين في مادة الامكان، و قد يكذبان معاً كالكليتين فيها ايضاً فذلك الاختلاف بتلك الشرايط و ان كان مقتسماً للصدق و الكذب في مواد آخر كمواد الوجوب و الامتناع، لكنه لا يقتضى الاقتسام لذاته و الا لكان مقتسماً في جميع المواضع.

قوله: «ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يرعى له جهة الى شرائط تحققها» يريد ان ذوات الجهة، مفتقرة الى شرائط آخر تزيد على هذه التسعة على ما نحققها.

قوله: «فليكن الموجبة اولاً كلية و لنعبر في المواد، فنقول: اذا قلنا: كل انسان حيوان، ليس بعض الناس بحيوان، كل انسان كاتب، ليس بعض الناس بکاتب، كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر، وجدنا احدى القضيتين صادقة و الأخرى كاذبة، و ان كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين، و لكن ايضاً السالبة هي الكلية و لنعبر كذلك فنقول: اذا قلنا: ليس و لا واحد من الناس بحيوان، بعض الناس حيوان، و ليس و لا واحد من الناس بحجر، بعض الناس حجر، و ليس و لا واحد من الناس بکاتب، بعض الناس كاتب، وجدنا الاقتسام ايضاً حاصلًا، و اعتبر من نفسك الصادق و الكاذب في كل

مادة».

يُريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلاثة فأورد أمثلتها، وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجود، والسالبة في مادة الامتناع، والجُزئية في مادة الامكان، والكاذبة ما يقابلها.

قوله: «و المناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية» جرت العادة بأن يوضع لها لوح، فمختلفا الكيفية، متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين، لجواز اجتماعهما على الكذب، دون الصدق وهو في مادة الامكان، وان كانتا جزئيتين سميتا «داخلتين» تحت التضاد، لدخولهما تحت الكلّيتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق، دون الكذب كما في تلك المادة بعينها، و متفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطوال سميتا «متداخلتين» لدخول احدهما في الآخر، و مختلفتا هما معاً وهما المتناظرتان<sup>١</sup> سميتا «متناقضتين» لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، في شيءٍ من المواد.

### \* اشارة \*

#### الى التناقض الواقع بين المطلقات

#### و تحقيق نقيض المطلق و الوجودى

«انّ الناس قد أفتوا على سبيل التحريف<sup>٢</sup> و قلّة النامل انّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات و لم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية و الكيفية و لم يتأملوا حقّ النامل، أنه كيف يمكن أن يكون احوال الشروط الأخرى حتى يقع التّقابل فانه اذا عُنى بقولنا كلّ «ج»، «ب» أن كلّ واحد من «ج» «ب» من غير زيادة كلّ وقت أى اريد اثبات «ب» لكلّ عدد «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كلّ واحد من «ج» فى كلّ وقت و ان لم يمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» يناقضه قولنا ليس بعض «ج»، «ب» فيكذب اذا صدق ذلك و يصدق اذا كذب ذلك، بل و لم يجب ان لا يوافقته فى

٢ - «التجريف» خ، ل.

١ - «المتقاطرتان» خ، ل.



الصّدق ما هو مضادّ له أعني؛ السّلب الكلّي فإنّ الايجاب على كلّ واحد اذا لم يكن بشرط كلّ وقت جاز أن يصدق معه السّلب عن كلّ واحد، او عن البعض اذا لم يكن في كلّ وقت».

زعم جمهور المنطقيين أنّ المطلقات، تتناقض اذا تخالفت في الكيف و الكمّ معاً و غفلوا عن شروطٍ يختصّ بذوات الجهة، لا تصيرُ بدونها متناقضة، و الحقّ أنّ المطلقات المتخالفة في الكيف و الكمّ، عامّة كانت او خاصّة، قد يجتمع على الصّدق بل المتضادّة التي هي اشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصّدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة، و ذلك اذا كانت المادّة وجوديّة لا دائمة، فإنّ الحكم فيها<sup>١</sup> بايجاب مطلق و بسلب مطلق، يصدق معاً في قولنا: كلّ انسان نائم و بعضهم او كلّهم، ليس بنائم.

قوله: «بل وجب ان يكون نقيض قولنا كلّ «ج»، «ب» بالاطلاق الأعمّ بعض «ج» دائماً ليس بـ«ب» و نقيض قولنا لا شيء من «ج»، «ب» الذي بمعنى كلّ «ج» ينفي عنه «ب» بلا زيادة هو قولنا: بعض «ج» دائماً هو «ب» و انت تعرف الفرق بين هذه الدائمة و الضّروريّة، و نقيض قولنا: بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق اللفظ المستعمل في السّلب الكلّي و هو أنّ لا شيء من «ج»، «ب» بحسب المتعارف المذكور و نقيض قولنا ليس بعض «ج»، «ب» هو قولنا: كلّ «ج» دائماً هو «ب».

لما ابطال قولهم، حاول تحقيق الحقّ فيه و بيّن أنّ نقيض المطلقة العامّة، هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعمّ الضّروريّة و غيرها<sup>٢</sup> و ذلك لانّ الاقسام العقلية للمطلقة

١ - «عليها» خ، ل.

٢ - قوله: «بيّن أنّ نقيض المطلقة العامّة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعمّ الضّرورية و غيرها»، و ذلك لانّ الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على ما هو ظاهر، و المطلقة يتناول القسمين، كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث، اذ عند رفعها يتحقّق ذلك القسم، و عند وجودها لم يتحقّق و الألزم تداخل الاقسام المتباينة و أنّه محال فنقيض كل «ج»، «ب» بالاطلاق بعض «ج» ليس «ب» دائماً و نقيض بعض «ج»، «ب» كل «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق

العامة، هي اما دوام ايجاب ضرورياً كان او لم يكن، واما دوام سلب ضرورياً كان او لم يكن، واما وجود خالٍ عن الدوام، والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلي عن الثاني، والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلي عن الاول، فالمقابل للايجابية هي الدائمة السلبية، وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذاً المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون تقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معاً ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة و موافقة للضرورية. اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية و الشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدء بالكليتين و بين ان تقيضهما الدائماتان الجزئيتان، ثم قال:

«وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية»، يعنى: تناول الدائمة لها وغيرها، واما قال ذلك، لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر، ثم قال: «و تقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كل «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي و هو أنه لا شيء من «ج»، «ب» بحسب التعارف المذكور»، الى قوله: «كل «ج» دائماً هو «ب» وفيه نظر».

وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية، انما تتطابقان في اعتبار الدوام و الاشتمال على الضرورة واللاضرورة، و تتخالفان في ان الحكم في احدهما بحسب الذات و في الأخرى بحسب الوصف، فاذاً ليستا بمطابقتين على الاطلاق و لو كانتا متطابقتين مطلقاً لكان المطلقة العرفية اذا تخالفتا و ليس كذلك على ما يجيء بيانه:

قوله: «واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية»

اللفظ المستعمل في السلب الكلي، اي السالبة العرفية. وفيه نظر، لان الدوام في الدائمة بحسب الذات، و الدوام في العرفية بحسب الوصف، فهما ليسا بمطابقتين على الاطلاق، بل انما يتطابقان في اعتبار الدوام و الاشتمال على الضرورة و ذلك لا يوجب المطابقة وهذا ضعيف، لجواز ان يكون المراد، المطابقة من بعض الوجوه، م.

قد ذكرنا: انّ الوجودى، تارةً يعتبرُ فيه اللاضرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام<sup>١</sup> و المطلق العامّ، أمّا يفضلُ على الاوّل بالضرورىّ الذاتى، و على الثانى بالدائم المحتمل للضرورى، فنيضاً هما، نقيضُ المطلق العامّ مضافاً الى ما يختلفان فيه<sup>٢</sup>، ممّا هو داخل فى المطلق العامّ أعنى نقيض الوجودى اللاضرورىّ أمّا ضرورىّ موافق و أمّا دائمٌ مخالف، و نقيضُ الوجودى اللادائم، دائمٌ أمّا موافق او مخالف. و اعلم أنّ الجهات المُتباينة، اذا وقعت فى نقيض قضية ذات جهة واحدة - كما وقعت ههنا - فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة، على وجه لا يخلوا الحكم فيها عن احدى تلك الجهات، لو امكن.

١ - قوله: «قد ذكرنا انّ الوجودى تارةً يعتبرُ فيه الضّرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام»، يكون نقيضها احدى الدائميتين لانّ الاقسام، لمّا انحصرت فى الثلاثة دوام الايجاب، و دوام السّلب، و الوجود الخالى عن الدوام و الوجودية الدائمة، هى القسم الثالث فيكون احدى القسمين فيكون احدى القسمين الأخرى أمّا دوام الايجاب او دوام السّلب فيكون نقيضها نقيضُ المطلقة مع ما يفضل المطلقة عليها، فانّ المطلقة الموجبة تفضل على الوجودية الموجبة بأنّها تتناول دوام الايجاب و نقيضها اما أنّه تفضل الوجودية فلتناوله الدائميتين فنقيضها نقيضُ المطلقة مع الفضل عليها و هو دوام السّلب، و كذلك المطلقة السّالبة تفضل على الوجودية السّالبة بدوام سلب نقيضها، فيكون نقيضها نقيضُ المطلقة مع ما يفضل هى عليها و هو دوام السّلب، و ان اعتبر فيها اللاضرورة و المطلقة تفضل عليها بالضرّورة المُوافقة فيكون نقيضهما أمّا دائمة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود كُلّ «ج»، «ب» فيكون نقيضه، ليس دائماً بالوجود كل «ج»، «ب» بل أمّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوبة عنه، و اما النسخة المشتملة على الضّرورة فليست مصحّحة لمّا تقدّم و ما تأخّر، أمّا ما تقدّم فلانّ القضية الّتى خصّصها الشيخ باسم الوجودية هى الوجودية اللادائمة، و أمّا ما تأخّر، فهو ما قال الشارح انّ باقى المحصورات فى الوجودية اللادائمة و اذا قلنا بعض «ج»، «ب» على ذلك الوجه فنقيضه لا شىء من «ج» أمّا هو بالوجود «ب» بل أمّا كل «ج»، «ب» دائماً أو لا شىء من «ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» أى ليس بهذا المعنى هو قولنا كل «ج» أمّا دائماً «ب» و أمّا ليس «ج»، «ب» و اعلم ان أخذ نقيض السّالبة الجزئية صواب، و اخذ نقيض الموجبة ليس بصواب، لانّ التّرديد بين نقيض الجزئيتين فى كُلّ واحد، كافٍ فى نقيض الجزئية، و التّرديد بين الكلّيتين ليس بكافٍ على ما هو المشهور، م.

٢ - «تخليان عنه» خ، ل.

قوله: «فاذا قلنا فيها كلّ ج»، «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه كان نقيضه ليس أنما بالوجود كلّ ج»، «ب» بل أنما بالضرورة بعض ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك».

و فى بعض النسخ: «بل أنما دائماً بعض ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك»، و الصحيح هو الأخير وحده و ذلك لأنه نقيض الوجودى اللادائم، و الأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين، بل أنما هو نقيض الممكن الخاص، فلعلّ السهو أنما وقع من الناسخين، و ممّا يدلّ على أنّ الحق هو الاخير أنه اورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتها.

قوله: «و اذا قلنا فيها: ليس و لا شيء من ج» «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه، كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج» دائماً له ايجاب «ب» او سلبه عنه، لأنه اذا سبق الحكم ان كلّ ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مالا دائماً يقابله ان يكون نفى دائماً أو اثبات دائماً و لا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابله او يعسر وجودها».

اى لا تجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب و الايجاب، لأنهما<sup>٢</sup> لا تتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط، ثم قيل: فى هذا الموضع ان الحكم على بعض ج» ب» بتلك الجهة.

قوله: «و نقيض قولنا بعض ج»، «ب» بهذا الوجه، لا شيء من ج» أنما هو بالوجود «ب» بل أمّا كلّ ج»، «ب» دائماً او لا شيء من ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض ج»، «ب» اى ليسية بهذا المعنى هو قولنا كلّ ج» أمّا دائماً «ب» و أمّا دائماً ليس ب»».

و ذلك ظاهر.

١ - «أنما» خ، ل. ٢ - «فى الكلّ و البعض» خ، ل.

٣ - «ليس أنما بالوجود شيء من ج»، «ب» خ، ل.

و اعلم ان قولنا: كل «ج» دائماً اما «ب» و اما ليس «ب» يصدق في ثلاثة مواضع، حدها ان يكون ايجابه على كل «ج» دائماً، و الثاني ان يكون سلبه عن كل «ج» دائماً، و الثالث ان يكون ايجابه على البعض و سلبه عن الباقي دائماً.

قوله: «و لا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من «ج»، «ب» لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل «ج»، «ب» و لا يصدق معه الآخر<sup>٢</sup>.

يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق، ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق يقع على ضرورة المخالفة و سلب الاطلاق الخاص، يقع على الضرورتين جميعاً و اطلاق السلب لا يقع عليهما و قد مر بيان هذا مرة أخرى

١ - قوله: «و لا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»، يُريد الفرق بين سلب الاطلاق و اطلاق السلب، و الاطلاق اما عدمي و اما وجودي، اما سلب اطلاق الوجود الايجاب، فالفرق بينه و بين اطلاق السلب الوجودي، ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في الكيف و هي الضرورة الموجبة، و مع الضرورة المخالفة و هي الضرورة السالبة. لا يقال: سلب الاطلاق الوجودي، اما بانتفاء الجزء الاول و حينئذ يصدق السالبة الدائمة و هي تجتمع مع الضرورة السالبة، و اما بانتقاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة و هي تجتمع مع الضرورة الموجبة فسلب الاطلاق الوجودي، يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي، لانه يشتمل على الثبوت بالفعل، فلا يتناول الضرورة المخالفة على اللاتبوت بالفعل، فلا يتناول الضرورة الموافقة و اما سلب الاطلاق العام الايجابي، فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق في الكيف و هي الضرورة السالبة لانه صلب دائم و هو يقع على السالبة الضرورية بخلاف اطلاق السلب، فانها لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي الضرورة الموجبة و اطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق العام و الوجودي، لكن مراد الشيخ ههنا، الفرق في الاطلاق الوجودي، فانه قال: «الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل «ج»، «ب» و سلب الاطلاق انما يصدق مع الضرورة الموجبة، لو كان سلب الاطلاق الوجودي و اليه اشار الشيخ بقوله: «و قد مر بيان هذا مرة أخرى»، حتى قال: «و السالبة الوجودية» الخ، م.

٢ - «مع» خ. ل.

حين قال و السالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام.

قوله : «فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين، وذلك - مثلاً - ان يكون الكلّي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم على كلّ واحد فقط بل وفي كلّ زمان كون الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السّالب الكلّي حتّى يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» - أيّما يصدق اذا كان كلّ واحد من «ج»، «ب» و في كلّ زمان له «ج» و في كلّ وقت حتّى اذا كان في وقت ما هو موصوفاً بأنّه «ج» بالضرورة او غير الضرورة و في الوقت لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف في السّلب الكلّي».

الباعث على هذا، انّ المعلم الأوّل و غيره، قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنّها مطلقة، و لذلك حكم الجمهور بأنّها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملاً فتمسك بحيلتين أوّليهما، حمل المطلقة على العرفيّة و هو ان يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع و حينئذ يكون هذا المطلق، اخصّ من المطلق العامّ و الحال بينه و بين المطلق الخاصّ، مختلف في العموم فأنّه يشمل الضّروريّ و الدائم بخلاف المطلق الخاصّ، و المطلق الخاصّ يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه.

قوله : «و اذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعضه «ج»، «ب» على الاطلاق نقيضاً للسّالبة الكليّة».

هذا موضع بحث و نظر<sup>١</sup> لأنّه ان اراد به انّ المطلقات العرفيّة متناقضة كان باطلاً فانّ

١ - قوله: «هذا موضع بحث و نظر»، لأنّ المطلقة التي جعلها نقيضاً للعرفية، اما ان تكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية، لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب، حيث يكون الحكم لا دائماً بحسب الوصف ايجاباً او سلباً، و ان كانت مطلقة عامة او خاصة، فلا تتناقض ايضاً لجواز اجتماعها على الصدق، و الجواب ان المراد لا هذا و لا ذاك، فانّ الشيخ لما اراد ان يعين للمطلقة نقيضاً من جنسها، اعتبر المطلقة عرفية، حتّى يكون لها بعض

دوام الايجاب بحسب الوصف، لا يُناقض دوام السلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه ايجاباً او سلباً، و ان اراد به انّ المُطلقة العُرفيّة يناقضها المُطلقة العامّة او الخاصّة كان ايضاً باطلاً لأنّهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمُطلقة العُرفيّة فان المُطلقة العُرفيّة يصدق معه لكونه عرفياً و المُطلقة العامّة و الخاصّة المُخالفة تصدقان ايضاً معه لكونه لا دائماً بحسب الذات، بل الحقّ فيه انّ نقيض المُطلقة العُرفيّة هو مُطلقة عامّة و صفيّة مخالفة و ذلك لانّ الدوام يقابل الاطلاق العامّ، فلمّا كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع، فينبغي ان يكون الاطلاق العامّ ايضاً بحسبه، لوجوب اتّحاد الشّرط في طرفي النقيض - كما مرّ - و هذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف و اللادوام كليهما بحسب الوصف و هو اخصّ من الاطلاق العامّ بحسب الذات بالعُرفي اللادائم المخالف.

قوله: «لكنّا، نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات و النفي»

من جنسها و المُطلقة الحينيّة، نقيض لها من جنسها، لأنّها و العُرفية داخلتان تحت المُطلقة الوصفية، اعني التي يكون الحكم فيها بحسب الوصف، سواء كان في جميع اوقات الوصف، او في بعضها و كأنه اشار اليه بقوله: «حتّى اذا كان في وقت ما هو موصوفاً بـ«ج» بالضرورة او غير الضرورة و في ذلك الوقت، لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً»، فأنّه يفهم منه انّ كذب الموجبة العُرفية، أنّما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف و ايضاً سيقول انّ الدائمة مُناقضتها، تجرى على نحو مناقضة الوجوديّة، بحسب الحينيّة الاولى و تقرب منها و هذا صريح في انّ نقيض العُرفيّة هو الاطلاق الوصفي، و هذا الاطلاق، اي الاطلاق الوصفي الحيني، الذي هو نقيض العُرفي، يشتمل الدوام المخالف في الكيفيّة للعُرفي و اللادوام كليهما، بحسب الوصف - مثلاً - اذا كان العُرفي، موجباً فنقيضه سالبة و معناها السلب في بعض اوقات الوصف، فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف و هو الدوام المخالف بحسب الوصف و السلب في بعضها دون بعض و هو اللادوام بحسب الوصف و هو اي الوصف الحيني، اخص من الاطلاق العام، بحسب الذات، فأنّه يتناول العُرفي اللادائم المخالف و هو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائماً بخلاف الحينيّة و أنّما قيل الاطلاق، بحسب الذات احترازاً عن الاطلاق العامّ، بحسب الوصف، فأنّه هو الوصفي الحيني بعينه، م.

اى كان الاطلاق اولاً عبارة عن مجرد الاثبات والتفى و هيهنا قد لحقه شرط ما هو الدوام بحسب الوصف.

قوله: «و مع ذلك فلا يعوزنا<sup>١</sup> مطلق وجودى بهذا الشرط»  
 قد ذكرنا ان لمحصلى اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رأيين: احدهما انه يشمل  
 الضرورى كما ذهب اليه تامسپيوس و هو العام و الثانى انه لا يشمل كما ذهب اليه  
 الاسكندر و هو الخاص. و الشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص  
 على الوجه الذى ذهب اليه هيهنا حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين  
 جميعاً، و بيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ متناولاً للضرورة و يكون عاماً، و يمكن ان  
 يكون غير متناوول لها و يكون خاصاً، فالمطلق العام العرفى، يوافق الرأى الاول، و  
 الخاص و هو العرفى الوجودى، يوافق الاسكندرى.

قوله: «لانه ليس اذا كان كل «ج»، «ب» كل وقت يكون فيه «ج» يكون بالضرورة  
 مادام موجود الذات فهو «ب» و قد عرفت هذا»  
 يعنى: ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق الضرورى الذاتى بل قد يصدق العرفى و

١ - قوله: «و مع ذلك فلا يعوزنا»، كأن سائلاً يقول: أنك مهدت حيلة فى المطلقات البسيطة،  
 حتى أخذت لها نقايض من جنسها، فكيف تمهد الحيلة فى المطلقات المركبة؟ اجاب باناً لم  
 نحتاج فى اخذ نقايض المطلقات المركبة من جنسها، فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من  
 جنسها، بل ذلك فى بعض المطلقات، و الحيلة المذكورة كافية، و لئن سلمناه، لكن كما مهدنا  
 الحيلة ثمة كذلك امكننا ان نهد هيهنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة، حتى  
 يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او ضرورية موافقة و هذان الجوابان مستفادان من قوله: «فلا  
 يعوزنا» لان الاعواز فى اللغة: الاحتياج الى شىء و عدم الاقتدار عليه، فانتفائه اما بعدم  
 الاحتياج اليه و اما بوجود الاقتدار عليه و اما حمل العرفية الخاصة منها على العرفية  
 اللاضرورية، لا للدائمة لقوله: «لانه ليس اذا كان كل «ج»، «ب» كل وقت يكون فيه «ج»  
 بالضرورة مادام موجود الذات فهو «ب»، و هو ظاهر الدلالة على ذلك، م.



لا يصدق الضرورى و ذلك حين كونه وجودياً فالعُرفى الوجودى، مطلقٌ غير ضرورى، كما ذهب اليه الاسكندر مع أنه يتناقض فى جنسه، و نقيضُهُ هو نقيض العُرفى العامّ مضافاً الى الضرورى الذاتى الموافق.

قوله: «القوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلهم و استعمالاتهم ان يصلحونا على مثل هذا، و بيان هذا فيه طول».

يريد ان جمهور المنطقيين لا يمكنهم التخلص عمّا ذهبوا اليه و هو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق و ذلك لأنهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الاول على ما ذهبنا اليه فى جميع المواضع، فانّ من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله: كلّ مستيقظ نائم و كلّ نائم، مستيقظ و ما يجرى مجريهما، ممّا لا يمكن حمله على العرفى و كذلك فى الاستعمالات فانّ فى التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك.

قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» أنّما يتصل فيه قيد زمان بعينه»<sup>١</sup>.

هذا هو الحيلة لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض و هو ان يراد بالموضوع، ما يوجد منه فى زمان بعينه من الماضى و الحال، كما ذهب اليه قوم فى تفسير المطلق - كما ذكرناه

١ - قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كل «ج»، «ب» أنّما يتصل فيه قيد زمان بعينه»، هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة فى زمان معين من الازمنة الماضية او الحالية و هى غير كافية لجواز تصادق السلب و الايجاب بالفعل على الافراد بكون الايجاب عليها فى زمان آخر، نعم لو كان تعيين الزمان فى جانب الحمل لكان كافياً، و من هذا يظهر ان قوله: «لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» و بانّ بعضها ليس «ب» فى ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان» الخ، لا يناسب ما ذكره الشيخ و كذا قوله: «و هذا ايضاً يحتاج الى شرط آخر»، لانّ الزمان فى المقامين، لم يعتبره فى جانب الموضوع، بل فى جانب الحمل،

قوله: «لا يعمّ كلّ آحاد «ج» بل كلّ ما هو «ج» موجوداً في ذلك الزّمان وكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» أي من جيمات زمان موجود بعينه، وحينئذٍ فإنّنا إذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزّمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ ممّا حفظه سهل صحّ التناقض».

إشارة الى ما ذكرنا من أنّ هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم، وأنّما يصحّ التناقض بحسب هذا الاعتبار، لأنّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» و بأنّ بعضها ليس «ب» في ذلك الزّمان بعينه ممّا لا يجتمعان على الصّدق ولا على الكذب.

**اقول:** وهذا أيضاً يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزّمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأنّ ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معاً في ذلك الزّمان و يصدقان معاً مثلاً إذا قلنا: كلّ انسان موجود في نهار هذه الجمعة، فهو صائمهٌ ذلك النّهار فإنّه يناقض قولنا: بعضهم ليس بصائم فيه، و أمّا إذا قلنا كلّ انسان موجود في نهار، هذه الجمعة فهو مصلّ فيه فإنّه لا يناقض قولنا: بعضهم ليس بمصلّ فيه، لأنّه يمكن ان يكونوا مصلّين في بعض اجزائه غير مصلّين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معاً، كما ذكرناه في المطلقات ألا ان يقيّد احد طرفيه بالدوام كما كان ثمّ.

قوله: «و قد قضى بهذا قوم لكثهم ايضاً ليس يمكنهم ان يستمرّوا على مراعاة هذا الاصل و مع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعات شرايط لها غناء و ليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب «الشفاء».

**اقول:** يُريد أنّ هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق - كما مرّ - لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين: احديهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم<sup>١</sup> في جميع المواضع مثلاً اذا

١ - قوله: «لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين احديهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم»، لأنّهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية و كانت المادّة قولنا: لا واحد من الكائين الموجودين في هذا الزّمان بالمالك الف و قر ينعكس عندهم الى قولهم: لا واحد من

اراد و اعكس السالبة الكلية المطلقة و كان المادّة قولنا: لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف و قر ذهب ينعكس عندهم الى قولنا: لا واحد ممن يملك الف و قر ذهب بكتاب، فلا يبقى الموضوع على شرط فأنه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان الف و قر ذهب اصلاً مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها أيضاً مطلقة اذ ليس بضرورية و لا ممكنة على تفسيرهم و لا خارج عن هذه الثلاثة عندهم.

فظهر ان مذهبهم لا يستمر، و ثانياً انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم و غيرها، و ذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طباعها و هم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار، معرضون عنها ضرورة.

و اعلم ان الفساد في هذا الاعتبار، انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين، فان ذلك يجعل الحكم جزئياً لتعلقه ببعض ما يقال عليه «الموضوع»، اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه و ترك الموضوع مطلقاً واقعاً على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية و على غيرها، و حينئذ يكون المتناقضان مطلقين من جنس واحد، و لا يقع في القضايا المتناقضة تقيضان متحدى الجهة غير هذين، و ينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه ثلثا يمكن ان يجتمعا على الصدق.

### \* اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة \*

«اما الدائمة فمناقضتها تجرى على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى،

مالكي لف و قر بكتاب و لا يبقى الموضوع على شرطه و هو تقيده هذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف و قر، و فيه نظر، لاننا لا نسلم ان الموضوع ليس بباقي على شرطه، لان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع.

- فان قلت: مذهب القوم، يقتضى ذلك، فانهم حققوا السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الزمان الماضي و الحال، كما قال الشيخ، فكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» من جيمات زمان موجودة بعينه.

- فنقول: انما الحكم على الافراد الموجودة، و اما الصدق فلم يتوقف عليها، م.

و تقرب منها فليعرف من ذلك».

**اقول:** قد مرَّ انَّ الاطلاق العامّ و الدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان، فنتقيض هذه الدائمة مطلقة عامّة مخالفة لها فى الكيف، و نقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة، و قد بينا انَّ الوجودية المطلقة التى بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامّة، كان نقيضها مطلقة عامّة و صفيّة مخالفة و اذا كانت خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة.

فظهر انَّ نقيض الدائمة كنتقيض العرفية الا انَّ الاطلاق فى احديهما بحسب الذات و فى الأخرى بحسب الوصف و هو المراد من قوله: «و تقرب منها».

قوله: «و اما قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» فنقيضه ليس بالضرورة كلّ «ج»، «ب»، اى بل يمكن بالامكان العامّ دون الاخصّ و الخاص ان لا يكون بعض «ج»، «ب» و يلزمه ما يلزم هذا الامكان فى هذا الموضع، و اما قولنا بالضرورة لاشىء من «ج»، «ب» - فنقيضه ليس بالضرورة لاشىء من «ج»، «ب» اى بل ممكن ان يكون بعض «ج»، «ب» بذلك الامكان دون امكان آخر، و قولنا بالضرورة بعض «ج»، «ب» يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ن لا يكون شىء من «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ و قولنا بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ، و هذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة و لا موجبة سالبة. فاحفظ ذلك و لا تسه فيه سهو الاولين.<sup>٢</sup>

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الاعمّ يقابله على سبيل التّقيض ليس بممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» و يلزمه بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب». و تتم

١ - «و العامّ» خ، ل.

٢ - قوله: «و لا تسه فيه سهو الاولين» حيث شككوا فى الواجب بانه يمكن ان يكون فيكون ممكناً ان لا يكون و قوله: «اكثر من لزوم انه واجب»، اى لما كانت المواد ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط، فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما، م.

انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الّذى استفدته.

وقولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كلّ «ج» «ب» ولا يلزمه أنّه ممنوع ان يكون ذلك اكثر من لزوم أنّه واجب، بل لا يلزمه من باب الضّرورة شيء فاحفظ هذا، وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» بهذا الامكان، يقابله ليس بممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» وكان هذا القائل يقول، بل واجب ن يكون شيء من «ج»، «ب» او ممنوع فكأنه يقول بالضرورة بعض «ج»، «ب» او بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» وليس يجمع هذين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتّى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة، ثمّ ما الّذى يحوج الى ذلك، ومن المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب<sup>١</sup> هذا، واما قولنا يمكن ان يكون بعض «ب» اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون، وقولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه قولنا: ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شيء من «ج»، «ب». هكذا يجب ان يفهم حال التناقض فى ذوات الجهة و تخلى عمّا يقولون».

**اقول:** الاقسام بحسب الضّرورة ثلاثة؛ ضرورة ايجاب، و ضرورة سلب، و امكان خاصّ، و الامكان العامّ يتناول احدى الضّرورتين مع الامكان الخاص، فالضّرورية الممكنة العامّة المختلفتان مُتناقضتان هذه نقيضة لتلك و تلك نقيضة لهذه، و الممكنة الخاصّة يناقضها ما يتردّد بين الضّرورتين، و الحال فى جمعهما فى قضية واحدة كالحال فى الدوام الّذى مرّ ذكره، و الشيخ ذكر هذه الاحكام فى المحصورات بالتفصيل و الفاظه ظاهرة، ألا انّ فى قوله فى آخر الفصل: «و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب»، اى بالضرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شيء «ج»، «ب»، موضع نظرٌ فانّ الواجب ان يزداد فيه او بالضرورة بعض «ج»، «ب» و باقيه ليس «ب» او يقال بالاجمال بالضرورة كلّ «ج» هو اما «ب» و

١ - قوله: «و من المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب»، كأنه يحتمل ان يتخيّل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب و ان كانت سالبة فلو كانت نقيضها موجبة يوافق النقيضان فى السلب، م.

أما ليس «ب» ليدخل فيه الاقسام الثلاثة كما مرّ في باب الدوام.

### \* اشارة الى عكس المطلقات \*

«العكس هو ذن يجعل المحمول من القضية موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق و الكذب بحاله.»

هذا رسم العكس المستوى الخاصّ بالحمليات، وان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، و اشتباه المحمول بجزئيه في المثال المشهور و هو قولنا: لا شيء من الحائط في الورد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الورد في الحائط، و ما يجرى مجراه ممّا لا يقع ممّن له فطانة، و القيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله و هو قوله: «ان يجعل المحمول بكليته موضوعاً و الموضوع بكليته محمولاً» لا حاجة اليه، فانّ بعض المحمول، لا يكون محمولاً و بعض الموضوع لا يكون موضوعاً، و اشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً، و يجب اشتراط بقاء الصدق ايضاً و الا لما كان العكس لازماً لاصل القضية، و ليس المراد منه انّ الاصل ينبغي ان يكون صادقاً و العكس تابعاً له فيه بل المراد انّ الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزماً لوضع العكس، و اما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لانّ استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه، فانّ استثناء نقيض المقدّم، لا ينتج.

و من المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا: كل حيوان، انسان، فانه كاذب و عكسه و هو انّ بعض الناس حيوان صادق، فزيادة. «و الكذب» في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فانّ اكثر الكتب خالية عنها، و قد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً خالياً عنها و كثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا و ذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم.

قوله: و قد جرت العادة ان يبدء بعكس السالبة المطلقة الكليّة و تبين انها منعكسة

مثل نفسها و الحقّ أنه ليس لها عكس<sup>١</sup> ألاّ بشيء من الجبل التي قيلت فأنه يمكن ان يسلب الضّحّاك سلباً بالفعل عن كلّ واحد من الناس و لا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضّحّاكين فربّما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجوداً ألاّ فيه و لا يمكن سلب ذلك الشيء عنه».

**اقول:** يريد انّ السّالبة الكلّية المطلقة، عامّة كانت او خاصّة، لا تنعكس ألاّ اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين، و يبيّن ذلك بانّ الشيء الذي له خاصّة مفارقة، قد ينسلب عنها بالاطلاق و يمتنع سلبه عنها، فاذن الانعكاس لا يطردّ في جميع الموادّ. هذا هو المراد من قولنا لا تنعكس.

و ذكر الفاضل الشارح: انّ بعض الاعراض العامّة ايضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصّة.

**اقول:** و لعلّ الشيخ أنّما خصّ البيان بالخاصّة لكونها اوضح فانّ ايجاب الموضوع على الخاصّة التي هي القابل للعكس المطلوب أنّما يكون كلياً و على العرض جزئياً و الامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادّين اوضح منه في المتناقضين.

١ - قوله: «و الحقّ انه ليس لها عكس» الحقّ انّ السّالبة المطلقة، لا تنعكس لانّ الشيء اذا كان له خاصّة مفارقة سلب تلك الخاصّة عنه و لا يصحّ سلب ذلك الشيء عن الخاصّة فيصحّ ان يقال: لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق و لا يصحّ سلب ذلك الشيء من الخاصّة فلا يصحّ ان يقال: لا شيء من الضّاحك بانسان. قال الامام: لا فائدة في التّخصيص بالخاصّة، لانّ بعض الاعراض العامّة كالمتحرك كذلك فأنه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق. اجاب الشارح بأنّه اتماع خصص البيان بالخاصّة لانّ كذب العكس فيها اظهر و اوضح منه في العرض العام، فان قولنا: لا شيء من الضّاحك بانسان كاذب لصدق ضده و هي الموجبة الكلّية، و قولنا: لا شيء من المتحرك بانسان، كاذب لصدق نقيضه و هي الموجبة الجزئية و المنافات بين الضدّين اظهر منها بين النقيضين لانتقال الضدّ على النقيض. و يمكن ان يجاب بان مراد الشيخ انّ السّالبة الكلّية لا تنعكس اصلاً الى الكلّية و لا الى الجزئية يدل عليه قوله: «و الحقّ أنه ليس لها عكس»، فانّ النكرة في سياق النفي، للعموم و ذلك لا يتمّ ألاّ بالخاصّة لا بالعرض العام، م.

قوله: «و الحجّة التي يحتجّون بها لا يلزم إلا أن يؤخذ المطلقة على احد الوجهين<sup>١</sup> الآخرين، و اما أنّ تلك الحجّة كيف هي فهي أنا اذا قلنا ليس ولا شيء من «ج»، «ب»، فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من «ب»، «ج» المطلقة و الأصدق نقيضها و هو أنّ بعض «ب»، «ج» المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً و لكن «د»، فيكون «د» بعينها «ج» و «ب» معاً، فيكون شيء مما هو «ج» هو «ب» و ذلك الشيء هو «د» المفروض لا أنّ العكس الجزئيّ الموجب قد اوجبه فإنّا لم نعلم بعد انعكاس الجزئيّ الموجب و قد كنّا قلنا لا شيء مما هو «ج»، «ب» هذا محال».

**اقول:** هذه الحجّة قد اوردت في التعليم الاول و اعترض بعض المنطقيين عليها<sup>٢</sup> أولاً بأنّها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، و هو أنّما يتبيّن في موضعه بانعكاس السالبة الكلية و ذلك دور، و ثانياً بأنّها يثبت بالخلف الذي يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية، ثم اورد حجّة أخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها.

و اجابه من بعده بأنّ هذه الحجّة، ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، بل أنّما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ، و لو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية و كان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دوراً بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة و الخلف و ان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس يبيّن نفسه أنّما يذكره بتجريد عن المادّة في ذلك الموضوع لكونه احد تلك

١ - قوله «الا أن يؤخذ المطلقة على أحد الوجهين» أي المذكورين في باب نقيض المطلقة أحدهما جعل السالبة عرفية، و الاخر تخصيص السلب بوقت معين. م

٢ - قوله: «و اعترض بعض المنطقيين عليها»، لأبّد ان يقرّر الحجّة بطريق العكس و الخلف حتى يتوجّه الاعتراض فيقال: الحجّة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فليصدق لا شيء من «ب»، «ج» و الأصدق بعض «ب»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» او يضم العكس الى الاصل لينتج ليس بعض «ب»، «ب»، هذا خلف و حينئذ يعترض عليه بما ذكر، م.



الانواع لا لأنها محتاجة الى بيان اورد هناك، وقيل على الافتراض<sup>١</sup> أنه مبنئ على قياس من الشّكل الثّالث هكذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» و الحقّ أنّه ليس كذلك لأنّ الحدود ليس بمتباينة و لا بعضها محمولاً على بعض، فالصّورة ليست بقياس فضلاً عن ان يكون من الشّكل الثّالث، بل معناه انّ الشّيء الّذى يوصف بـ«ب» بعينه فى ذهننا و نسميه «د» فهو الّذى حمل عليه «ج» فلزم منه ان يكون الشّيء الّذى يحمل عليه «ج» يوصف بـ«ب» فيكون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا الّا تصرّف ما فى موضوع و محمول بالفرض و التّسمية، و القياس يستدعى حدّاً مغايراً لهما، و تسمية الشّيء لا تصيره شيئين، فهذا حال هذه الحجّة، فالشيخ بيّن أنّها لا تنجح فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج فى بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين.

قوله : «أما الجواب عنها فهو أنّ هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقاً الّا بحسب عادة العبارة<sup>٢</sup> فقط فقد علمت أنّهما فى المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضّحاك بالفعل السلب المطلق على كلّ واحدٍ واحدٍ من النّاس و ايجابه على بعضهم.»

**اقول:** يشير الى عدم انجاحها هيئنا بأنّ الخلف يلزم لو كان بعض «ج»، «ب» يناقض لاشيء من «ج»، «ب» المطلقتين لكنهما ربّما يحتمان على الصّدق فما قيل له أنّه محال

١ - قوله: «وقيل على الافتراض»، أنّه بيان لما لم يبين بعد، فإنّ الشّكل الثّالث، لم يعرف بعد اتناجه. و جوابه: ان الافتراض، ليس بقياس فضلاً عن الشّكل الثّالث، فإنّ محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول، ليس قضية بل تركيب تقيديّ و كذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع، ليس قضية متعارفة، لاستدعائه تغاير الحدين بحسب المفهوم و اتحادهما بحسب الذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لأنّ تسمية ذات الموضوع به، لا يجعل ذاتاً لذات الموضوع فالافتراض ليس الّا تصرف ما فى عقدى الوضع و الحمل، يجعل عقد الوضع، عقد حمل، عقد الحمل، عقد وضع و لا تباين فى حدوده بحسب المفهوم، و القياس يستدعى حدوداً متغايرة بحسب المفهوم، م.

٢ - «عنه» خ، ل.

في تلك الحجّة ليس بمحال بل ممكن ويمثّل بالانسان والضحاك حين يقال كلّ انسان ليس بضحاك مطلقاً ويدعى أنّها تنعكس الى قولنا: كلّ ضحاك ليس بانسان و آلاً فبعض ما هو ضحاك، هو انسان، و بالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال أنّما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصّدق مع قولنا: كلّ انسان ليس بضحاك، لكنهما يصدقان معاً فالمحال غير لازم.

وقد ألف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي، قياساً من قوله: بعض «ب»، «ج» نقيض العكس المطلوب و من قوله: لا شيء من «ج»، «ب» الاصل الذي يريد عكسه فأتتج بعض «ب» ليس «ب» هذا خلف واستحسنه الشيخ.

**واقول:** أنّه لا يفيدُ المطلوب آلاً اذا كانت النتيجة بعض «ب» ليس «ب» عندما يكون حتّى تكون «ب» كاذبة مشتملة على الخلف و آلاً فربما تكون صادقة و ذلك لانّ الموصوف بـ«ب» قد يمكن ان يخلو عنه و حينئذ يكون «ب» مسلوباً عنه بالاطلاق فانّنا نقول: كلّ نائم مستيقظ مطلقاً و نقول لا شيء من المُستيقظ بنائم، مادام مستيقظاً و هذان ينتجان لا شيء من النائم بنائم و هو حقّ و هذا التّأليف يفيد في هذا الموضع<sup>١</sup> بعد ان يعلم ان الصّغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتجُ سالبة وصفية في الشكل الاول.

قوله: «و اما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فانّ السالبة تنعكس على نفسها، بهذه الحجّة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريبه ان يقول قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» و لكن عرفياً عامّاً ينعكس الى قولنا لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» و آلاً

١ - قوله: «و هذا التّأليف يُفيد في هذا الموضع»، لما ذكر ان بيان الانعكاس أنّما يتمّ لو لزمّت النتيجة حينية استشعر ان يقول نحن نأخذ الاصل عرفية عامّة حتّى ينتج القياس حينية مطلقة، فاجاب بانّ ذلك أنّما يسوغ لو علم ان القياس المركّب من الصّغرى المطلقة الوصفية اي الحينية و الكبرى السالبة العرفية تنتج سالبة و صفية في الشكل الاول و هو لم يعرف بعد فلا بدّ من الاحتراز عنها في الافتراض. و الحال انّ الاصل ان كانت مطلقة لم يتم و ان كانت عرفية لم ينتفع به في طريق التعليم، م.

فبعض «ج»، «ب» و بالافتراض بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج»، هذا خلف.

**اقول:** انّ التّحقيق يقتضى ان يكون تقيض لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب»، «ب» هو بعض «ب»، «ج» بالاطلاق العامّ الوصفى - كما ذكرنا - و أنّما يكون عكسه و هو بعض «ج»، «ب» تقيضاً لقولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» اذا كان ذلك العكس ايضاً مطلقة عامّة و صفيّة لآنه ان كانت مُطلقة بحسب الذات، امكن اجتماعها مع لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» على الصدق - كما مرّ -

فهذه الحجّة مَبْنِيَّةٌ على انعكاس الموجبة الجُزئية المُطلقة الوصفية كنفسها، و الافتراض لا يفيدُ الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضاً و صفيّة فمحتاج الى

١ - قوله: «و الافتراض لا يفيدُ الا الانعكاس المطلق»، فان قلت: الطّريق الّذى سلكه الشارح فى بيان انعكاس المُوجبة الحينيّة كنفسها افتراض ايضاً فكيف لا يفيد؟ فنقول: المُراد انّ الافتراض على الوجه الّذى اخذه الشيخ لا يُفيد و ذلك ظاهر.

هذا اذا كان الاصل عرفيةً عامّةً اما اذا كان وجودياً او عُرفياً خاصّاً فنقول: الشيخ توهم أنّه ينعكس عُرفياً عامّاً لآنه قال فى «الشفاء»: العكس يجوز ان يكون كالاصل و هو يدلّ على انه يجوز ان لا يكون عرفياً خاصّاً اى لا يصدق فيه قيد اللادوام، فيكون دائماً فيجوز ان يكون ضرورياً. فقوله: اعنى يكون ضرورياً معناه يجوز ان يكون ضرورياً لآنه تفسيرٌ لقوله: يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، او معناه يكون دائماً، و الضّرورة كثيراً تستعمل فى معنى الدوام كما استعملها فى مواضع من هذا البحث - على ما سيجى - و لما جاز ان يكون عكس العُرفية الخاصّة بخلاف الاصل، لم ينعكس الى الخاصّة بل لا يكون عكسها الاً عرفياً عامّاً اما العكس من اللوازم. فاعلم انّ هذا التّقل من الشيخ ليس على ما ينبغى، لانّ محصل كلامه فى «الشفاء»: انّ الدائمة و العُرفية العامّة و العُرفية الخاصّة، سواء قيّدت بالادوام او بالضرورة، اذا كانت سالبة كليّة، تنعكس كنفسها فى الكمّ. و استدللّ عليه بأنّه اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فلا شيء من «ب»، «ج» و الاً فبعض «ب»، «ج» فبعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» هذا خلف. ثم قال: و هذا العكس يجوز ان يكون كالاصل، فآنه كما يصدق لا شيء من الابيض اسود، مادام ابيض كذلك لا شيء من الاسود ابيض مادام اسود، و كما أنّه لا شيء من الحجر بحيوان مادام موجوداً لا شيء من الحيوان بحجر مادام موجوداً فحكم الاصل كحكم العكس.

هذا كلامه و لا يخفى على المتأمل أنّ معنى هذا الكلام، أنّ السالبة الكلّية إذا كانت دائمة او عُرْفية عامّة، تتعكس بنفسها في الجهة فاذا كانت عُرْفية خاصّة لم تتعكس بنفسها في الجهة، فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصّة، و الانعكاس حيث السالبة دائمة او عُرْفية. فلم يقل: أنّ عكس العُرْفية الخاصّة، يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنّف، نعم الغرض لا يختلف لأنّ قول الشيخ على هذا ايضاً يدلّ على أنّ العُرْفية الخاصّة لم تتعكس الّا عُرْفياً عاماً. و قال صاحب البصائر: العُرْفية الخاصّة، تتعكس بنفسها، فأنّه لو لم يصدق العُرْفى المقيد بالادوام صدق دائماً و ينعكس الى نفسه و قد كان لا دائماً هذا خلف، مثلاً اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً صدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و الّا لصدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف.

و فيه نظر، لأنّ العكس مقيد بالادوام في الكلّ و هو موجبة كلية مطلقة عامّة، فمتى لم يصدق يصدق نقيضها و هي سالبة جزئية دائمة و هو لا يقبل العكس فاللازم لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» دائماً في البعض و هو لم ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً. و قال من تأخّر عنه زماناً: أنّه لا ينعكس الّا عُرْفياً عاماً لصورة البعض، فقال آخر: يجب ان يكون البعض عُرْفياً خاصاً لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر، فأنّه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض، صدق الدوام في الكلّ و ينعكس الى دوام الاصل، فلمّا افترق الاقوال و محصلها قولان: احدهما الانعكاس الى العُرْف العام، ثانيها الانعكاس في الجهة بنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال: لا خفاء في أنّه لا يمكن في العكس حفظ كمّية الاصل و حفظ جهته معاً لأنّ اللادوام، لا ينعكس بنفسه، فلا يبقى الّا ان يحافظ على الكمّية او على الجهة، فان حوِّظ على الكمّية لم ينعكس الّا عُرْفياً عاماً، و ان حوِّظ على الجهة، لم ينعكس الّا عُرْفياً خاصاً جزئياً فهيناً ثلاثة امور: الاول أنّها ينعكس في الجهة، الثاني أنّ العكس، يحفظ الجهة جزئياً، الثالث أنّه لا يحفظ الجهة كلياً لاحتمال ان لا يصدق الكلّي في العكس الّا عاماً و اشار الى الاول بقوله: «أما الانعكاس، فلانّ الاصل يقتضى»، و هو ظاهر، و الى الثاني بقوله: «و اما انحفاظ الجهة في البعض»، و تقريره: أنّ ذات «ج» ليس «ج» بالفعل و الّا لكان «ج» دائماً فليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف و ذات «ج»، «ب» في بعض اوقاف كونه ليس «ج» و الّا لكان ليس «ب» في جميع اوقات كونه ليس «ج» و هو ليس «ب» في جميع اوقات

كونه ليس «ج» فيكون ليس «ب» دائماً وقد كان لا دائماً و اذا صدق على ذات «ج» انه «ب» و ليس «ج» و يصدق عليه أنه «ج» فبعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب . و اعلم انّ هذا العكس، أنما يتبين بثلاث مقدّمات و هي ان هيهنا ذاتاً و هي «ج» و «ب» مادام «ج» بحكم لا دوام الاصل و ليس «ج» مادام «ب» لأنها ليس «ب» مادام «ج» فليس «ب» مادام «ج» و ألا لكان «ج» في بعض اوقات كونه «ب». فد «ب» في بعض اوقات كونه «ج» و قد كان ليس «ب» في جميع اوقات كونه «ج»، هذا خلف، و اذا صدق على تلك الذات انها «ب» و ليس «ج» مادام «ب» و حينئذٍ بالفعل صدق بعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب، و عند هذا، ظهر انّ المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح و هو انّ ذات «ج» ليس «ج» لأنّه «ب» في بعض اوقات كونه ليس «ج» لا دخل لهما في اثبات المطلوب و قد ذكر ما لا ينبغي و ترك ما ينبغي.

و الى الثالث اشار بقوله: «و اما احتمال العموم»، اى و اما احتمال ان يكون العكس الكلى عرفياً عاماً لا خاصاً فلانّ «ب» محمولٌ على الذات الموصوفة بـ«ج» حملاً ايجابياً بحكم لا دوام الاصل، المحمول يحتمل ان يكون اعمّ من الموضوع فاذا كانت «ب» اعم من «ج» كان هناك ذات يصدق عليه «ب» و يكون «ج» لما كان اعمّ من الكاتب فانّ من ذوات الساكن ما يسلب عنه الكاتب دائماً فلم يصدق لاشىء من الساكن بكاتب، مادام ساكناً لا دائماً و فى قوله: «يكون شىء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه تلك الذات اصلاً و لا محالة تكون الذات ضرورية السلب عن ذلك الشىء»، مساهلة لانّ الذات لا يعتبر في الحمل، بل المحمول هو مفهوم «ج»، فالواجب ان يقال: فيكون شىء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه «ج» اصلاً فيكون حينئذٍ ضروري السلب عن ذلك الشىء، ثم فرق بين العرفى العام الكلى و بين العرفى الخاص الكلى الذى هو العكس، فانّ العرفى العام مطلقاً يصدق مع الاحتمالات التسعة المذكورة، و اما العرفى الذى هو الاصل، فلا يصدق الا مع الاحتمالات الاربع و لا يصدق اذا كانت دائمة فى الكل او ضرورية فى الكل او دائمة فى البعض او ضرورية فى البعض لوجوب اللادوام فى البعض، و اما على الوجه الثانى من الرايين الآخرين فتقريره ان يقال: لا شىء من جيمات الزمان الفلانى بـ«ب» فى ذلك الزمان ينعكس الى شىء من «ب»، «ج» فى ذلك الزمان، اذا لم يقيد الموضوع فى العكس بالزمان الذى قيّد به موضوع الاصل، فانه لو قيّد به لم ينعكس على ما مثل فيه بالمال الف وقر. و فيه نظر، لانّ الزمان المعين ان لم يعتبر فى جانب الحمل لم ينعكس اصلاً، و

بيان ثم نبينه بان نقول: أنا اذا قلنا بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الوصفي، كان معناه ان شيئاً مما يوصف بـ«ج» فهو في بعض اوقات اتصافه بـ«ج» يوصف بـ«ب» و يلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت، يكون موصوفاً بـ«ب» و بـ«ج»، فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» موصوف بـ«ج» في بعض اوقات اتصافه بـ«ب» و حينئذ يتم الحجة، واما اذا كان العرفي وجودياً فإنه ينعكس ايضاً، و قد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهّم انه يقول بانه ينعكس عرفياً عاماً لانه قال في «الشفاء»: يجوز ان يكون كالاصل و هذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، أعني يكون ضرورياً و على هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف، هو الذي مر من غير تفاوت و قال القاضي الساوي، صاحب «البصائر»: انه يجب ان يكون كالاصل، لانه لو كان دائماً او ضرورياً لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضاً دائماً او ضرورياً و ذلك لانعكاسهما على انفسهما، هذا خلف.

و قال من تأخر عنه زماناً:

أنا نقول: لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً بل مادام كاتباً و لا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائماً لان بعض ما هو ساكن، يدوم سكونه كالارض و لاجل ذلك، كان العكس عرفياً عاماً محتملاً للضرورة او الدوام.

قال آخر بعده:

هذا العرفي، يجب ان يكون البعض منه عرفياً خاصاً لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر.

و **القول**: في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية و الجهة معاً بل بحفظ احديهما وحدها، و اما الكمية و حينئذ يصير في الجهة عامة، و اما الجهة و حينئذ يصير في الكمية جزئية، اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي «ج»، و «ب» و يلزم على ذلك ان الموصوف بـ«ب» حال اتصافه به لا يكون موصوفاً بـ«ج».

و اما انحفاظ الجهة في البعض، فلان الاصل يقتضي ان يكون ذات «ج» قد تخلو عن الاتصاف به و الا لكان عدم اتصافها بـ«ب» ايضاً دائماً و كان لا دائماً هذا خلف. و انه قد يتصف بـ«ب» في بعض اوقات خلوها عن «ج» و الا لكان «ب» دام السلب عنه و كان لا دائماً هذا خلف.

فتلك الذات عند اتصافها بـ«ب» يمتنع أن يوصف بـ«ج» لا دائماً و لكن ما دامت موصوفة بـ«ب» و هو المطلوب، و أما احتمال العموم فإن «ب» لما امكن ان يكون محمولاً في الايجاب على الذات الموصوفة بـ«ج» احتمل لان يكون اعم منها فيكون شياً ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل على تلك الذات اصلاً. و لا مُحالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصلح ان يسلب «ج» عن كل ما يوصف بـ«ب» - بالوجود بل عن بعضه، و اما عن كلاً فيما يشمل الوجود و الضرورة و هو العرفي العام.

و اعلم ان العرفي العام، يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل، أو دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل، أو ضرورية في البعض و دائمة في البعض، او ضرورية في البعض و وجودية في البعض، او دائمة في البعض و وجودية في البعض او ضرورية و دائمة و وجودية معاً في البعض. و هذا العرفي العام، يصدق مع اربعة احتمالات منها، هي ان تكون وجودية في الكل أو في البعض و لا يصدق مع باقيها.

و اما على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين، فتقريره ان نقول: قولنا لا شيء من جيمات الزمان الفلاني بـ«ب» في ذلك الزمان، يعنعكس الى قولنا لا شيء من «ب» بـ«ج» في ذلك الزمان لان يشترط في «ب» ان يكون موجوداً في ذلك الزمان فإنه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا و تمثلنا فيه بمالك الف و قر ذهب بل ندعى صدق حكم العكس في ذلك الزمان و نبيته بأنه لو لم يكن ذلك حقاً، لكان بعض «ب»، «ج» في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض «ج»، «ب» في ذلك الزمان و قد كان لا شيء من جيمات ذلك الزمان بـ«ب»، هذا خلف.

و الكلام على تناقص المطلقات بهذا الوجه، قد مرّ فلا وجه لاعادته.

قوله: «و اما الحجة المحدثه التي لهم من طريق المباينة التي احدثت من بعد المعتم الاول، فلا يحتاج الى ان ذكرها فانها و ان اعجب بها عالم مزورة و قد بينا حالها في كتاب الشفاء».

**اقول:** الحجة المحدثه التي اشرنا اليها، انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى و قد استحسناها الحكيم الفاضل ابو نصر و هي أنهم قال «ج» مبين لـ«ب» و مبائن العباين

مبائن. فـ«ب» ايضاً مبائنٌ لـ«ج»، فلا شىء من «ب»، «ج».

واستدرك الفاضل الشارح، على هذه الالفاظ بان قال:

قد يكون مبائن المُبائن هو الشىء نفسه، فلا يجبُ ان يكون مُبائنًا و ذلك لأنه اذا جعل المُبائن لـ«ب» هو «ج» فالمبائن له قد يكون «ب» و قد يكون غيره و قد كان فى قولهم مُبائن المُبائن - المُضاف بفتح اليا - على أنه اسمُ المفعول و المُضاف اليه بكسر الياء على أنه اسم الفاعل.

و الفاضل الشارح ظَنهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره، و وجَّه ازورار هذه الحجة ما ذكر الشيخ فى «الشفاء» و هو ان المُبائنة تقع بالاشتراك على معانٍ مختلفة كالتى بالمكان، و التى بالحدِّ، و التى بالسلب و المراد منها هيئتنا التى بالسلب؛ فيرجعُ قولهم «ج» مبائنٌ لـ«ب» الى أنه قد يسلب عنه «ب» و قولهم مُبائن المُبائن مُبائن الى ان ما سلب عنه شىء فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلك الشىء و هذا هو المطلوب نفسه ماخوذاً فى بيانه.

قوله: «و اما الكليّة الموجبة فانها لا يجبُ ان ينعكس كليّة فربما كان المحمول اعمّ من الموضوع، و لا يجبُ ايضاً ان ينعكس مطلقاً صرفاً بلا ضرورة فانه ربّما كان المحمول غير ضرورى للموضوع و الموضوع ضرورى للمحمول مثل التّنفّس لذى الرّية من الحيوان، فانه وجودى ليس بدائم اللّزوم و لكنّه ضرورى له الحيوان ذو الرّية فان كلّ متنفس فانه بالضرّورة حيوان ذو رية، بل انما ينعكس المطلقة مطلقاً عامّة يحتمل الضرّورية لكنّ الكليّة الموجبة يصحّ عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانه اذا كان كلّ «ج»، «ب» كان لنا ان نجد شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب» فيكون ذلك الجيم «ب» ذلك الباء «ج» و كذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها».

**اقول:** الموجبة الكليّة من المُطلقات<sup>١</sup> لا تنعكس كليّاً لاحتمال ان يكون المحمول اعمّ

١ - قوله: «الموجبة الكليّة من المُطلقات»، الموجبة المطلقة العامّة الكليّة، لا تنعكس كليّة و لا مطلقة و لا ضرورية، بل جزئية و مطلقة عامّة، لانّ عقد الوضع فى الاصل بالفعل و عقد الحمل ايضاً بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل و بالعكس فيصدق



من الموضوع، و لا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواء كان المحمول ضرورياً لها و غير ضرورياً بل تنعكس جزئية للافتراض و مطلقة عامة لانّ موضوع الموجبة، أنّما يكون ثابتاً على الوجه المذكور و الايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول و تصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعاً في العكس بالنسبة الى تلك الذات و الجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة العكس و كلتاها مطلقتان فجهة العكس ايضاً مطلقة. ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على أنّها كذلك في الضرورى فليس بشيء و سيجىء بيان.

قوله: «و ان كان الكلى و الجزئى الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض<sup>١</sup>

العكس مطلقة عامة و زعم الامام أنّها تنعكس ممكنة لانّ الضرورى اخصّ من المطلقة و هي تنعكس ممكنة اذا كان انعكاس الاخصّ الى الممكنة فالاعمّ بطريق الاولى و سيجىء تحقيق الحال في ذلك، م.

١ - قوله: «ان كان الكلى و الجزئى الموجبان من المطلقات التي من جنسها نقيض» اى او كانت المطلقة الموجبة عرفية، امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس، فإنّها ينعكس الى موجبة جزئية حينية و الا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية عامة و ينعكس الى ما يناقض الاصل او يضاؤه، و الوجه في فائدة القيد و ان كان الطريق مشتركاً بين ما اذا كانت القضية عرفية و ما اذا كانت مطلقة عامة أنّه لو بين انعكاس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفها فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور، و ان كان بطريق الآخر ك لافتراض او الخلف لزم سوء التركيب، لانّ انعكاس السالبة الدائمة لم يبين بعد و هذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق انّ السالبة العرفية انعكس كنفها فلو يبين انعكاس الموجبة العرفية لم يلزم الدور و لا سوء التركيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضاً تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية و حيث بين انعكاس السالبة العرفية، كان انعكاس السالبة الدائمة ايضاً بينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة لم يلزم احد الامرين.

واعلم انّ الخلف لا يُفيد العلم بجهة العكس لانّ الخلف مبنئ على اخذ نقيض المطلوب المعين

برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه لم يكن حقاً أن بعض «ب»، «ج» فلا شيء من «ب»، «ج» فلا شيء من «ج»، «ب».

قيل: هذا القيد، لا فائدة فيه. قال صاحب البصائر:

وذلك لأنّ الحجّة عامّة غير متخصّصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لأنّ جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامّة الجزئية الموجبة و إلا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية و تنعكس بنفسها الى ما يضادّ الاصل.

وقيل:

فائدة هذا التخصيص هي أنّ انعكاس السالبة الدائمة يبيّن بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فليزّم الدّور، و أجيب عنه بأنّه يُمكن ان يبيّن انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتّى لا يكون دوراً.

**و اقول:** الوجه في فائدة هذا القيد، أنّ الشيخ لم يبيّن انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبيّن بعدُ احترازاً أمّا من الدّور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كلية و كان عنده أنّها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض و قد بيّن أنّ السالبة العرفية تنعكس كنفهسا فاذا كان عكسها ضدّاً و نقضياً للاصل بحسب ما ذهب اليه و لم يكن الكلام مبيّناً على ما بعده.

و اعلم أنّ الخلف لا يُفيد العلم بجهة الكعس على التعيين لأنّه مبنئ على نقيض المطلوب المعين فكيف يُفيد تعيين المطلوب بل يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه. و اعتبر هذا الخلف فأنّه يطرد مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه، و اعتبر هذا الخلف فأنّه يطرد مع دعوى الامكان العامّ للعكس اطراده مع الاطلاق.

**اقول:** المطلقات العرفية تنعكس مطلقه عامّة و صفة لما مرّ و العرفية الوجودية

اي الخلف مبنئ على اخذ المطلوب و نفيه و غاية ما في انتفاء نقيض المطلوب، صدق المطلوب فهو لا يدلّ إلا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم أمّا أنّه يفيد تعيين المطلوب، اي أنّ تلك القضية عكسه فلا لأنّ المعبر في العكس اخصّ القضايا اللازمة بطريق التبدّل، فكما أنّ الخلف يُفيد صدق العكس الذي هو اخصّ كذلك يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعم منه، م.

تتعمكس وجودية كنفسها وذلك لاننا اذا قلنا كل «ج» لا «ب» دائماً بل مادام «ج» حكماً بان كل ما يوصف بـ«ج» فانه يوصف بـ«ب» لا دائماً وذلك ان دوام الاتصاف بـ«ج» المستلزم لـ«ب» يقتضى دوام الاتصاف بـ«ب» هذا خلف، فاذن بعض «ب» الذى هو «ج» انما يوصف بـ«ج» لا دائماً بل فى بعض اوقات اتصافه بـ«ب» فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطى امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطىها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يبين بالخلف.

قوله: «و اما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل «ج»، «ب» ثم يكون كل «ب»، «ج» فليس ليس كل «ب»، «ج» مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل انساناً.»  
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ويمثل بصدق قولنا: ليس بعض الناس ضاحكاً مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انساناً وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة.

و قد ذكر اثير الدين المفضل الابهرى وغيره:

ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك اذا قلنا ليس بعض «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً حكماً باتصاف شيء ما بصفتي «ج» و «ب» المتعاندين فى وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» يسلب عنه «ج» مادام موصوفاً بـ«ب» لا دائماً.

### \* اشارة الى عكس الضروريات \*

«و اما السالبة للكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة «ب» مسلوباً عن كل «ج» ثم امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» وفرض ذلك العكس عكس ذلك فكان بعض «ج»، «ب» على متقضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى بل صدقه معه محال فما أدى اليه محال ولك ان يبين

ذلك بالافتراض<sup>١</sup> فيجعل ذلك البعض «د» فتجد البعض ما هو «ج» قد صار «ب». اراد البيان بالخلف، فأخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله: «ثم امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» وكان انعكاسها ممّا يتبين بعد، فلم يبين الكلام عليها، بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله: «و فرض ذلك» و أمّا كان له ذلك لأنّ هذا الممكن هو لا يلزم عن فرض وجوده محال، ثمّ عكس المطلقة على ما بيّنها من قبل فانعكست مطلقة عامّة تناقض الاصل، بحسب الكيفيّة والكميّة و يصادفها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقاً فلزم الخلف وهو معنى قوله: «بل صدقه معه محال»، ثمّ رجع الى المطلوب وقال: فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لأنّه ادّى الى محال والمؤدّي الى المحال محال وهو المراد من قوله: «فما ادّى الى محال». و قد تمّ كلامه ثمّ أنّه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور.

قوله: «و الكليّة الموجبة الصّوروية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان يعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضرورى ممكناً فانه يمكن ان يكون «ج» كالضحاك ضرورياً له «ب» كالانسان غير ضرورى له «ج» كالضحاك. و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدّقه فعكسها اذن الامكان الاعم<sup>٢</sup>. و الموجبة الجزئية الصّوروية تنعكس ايضاً جزئية على ذلك القياس».

١ - قوله: «و لك ان تبين ذلك بالافتراض» و فيه نظر لأنّ الافتراض اما بعد فرض نقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقاً آخر غير ما ذكره او لا لأنه هو طريق نقيض العكس بلا فرق و اما قبل فرض نقيض العكس مطلقة، فالافتراض لا يعطى البعض «ج» بالامكان «ب» وهو فرض لا يناقض لا شيء من «ج» بالفعل «ب» لجواز ان يكون الشئ مسلوباً عن كل افراد الاخص ثابتا لبعض افراد الاعم، م.

٢ - قوله: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، الحق انّ الموجبة الصّوروية تنعكس، مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع و ثبوت وصف الموضوع له في الجملة فاجتمع وصفاً لا موضوع و المحمول على ذات الموضوع في بعض الاوقات فما صدق عليه وصف

الحقُّ أنّها تنعكس جزئية موجبة مُطلقة عامّة بمثل ما مرّ في المُطلقات و بعض المنطقيّين ذهبوا الى أنّها تنعكس كنفهسا ضروريّة، و الشيخ اراد ان يرّد عليه فاشار اولاً الى أنّها تنعكس جزئية موجبةً مُطلقةً عامّةً بمثل ما مرّ في المُطلقات، ثمّ اشتغل في الردّ فقال: «و لا يجبُ ان تنعكس ضروريّة» و بيّنه بمثال الانسان و الضّاحك، ثمّ قال: «و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدّقه»، اى يحتال لبيان انّ العكس ضرورىّ و هو أنّهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضرورياً كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب، و لا فلينعكس العكس مرّةً أُخرى الى غير ضرورىّ لانّ الضّرورىّ لما انعكس الى غير الضرورىّ فغير الضّرورىّ اولى بان ينعكس اليه و غير الضرورىّ يضاّد الاصل و ذلك خُلفٌ.

و هذا غيرُ صحيحٍ لانه منبى على انّ عكس غير الضرورىّ غير ضرورىّ و هو ليس بيّين بل الضّرورىّ و غير الضّرورىّ ينعكسان الى كلّ واحدٍ منهما، ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذى هو ابطال مذهبهم فقال: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، اى الشامل للضرورة و اللاضرورة و أنّما قال ذلك لانّ المطلوب لما كان هو الرّد على من زعم أنّه ضرورىّ و كان البرهان عليه أنّه يمكن ان يكون ايضاً غير ضرورىّ فى بعض المواد فالواجب ان يورد فى النتيجة ما يشملها معاً لا ما يثبت برهان آخر، اذ لو كان قال أنّه

المحمول، صدق عليه وصف الموضوع فى بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع و هو المطلوب، و قد زعم أنّها ينعكس ضروريّة، لانّها لو انعكست الى غير الضّرورى، فغير الضّرورى اولى بان ينعكس الى غير الضّرورى، فيكون الاصل و هو الضّرورى غير ضرورى، هذا خلفُ فرد الشيخ عليهم بانّ عكس الضّرورى قد يكون ممكناً كما فى الضّاحك و الانسان و أنّما قال: انّ عكسها الامكان الاعم، لانّ المقصود لما كان ردُّ مذهب اولئك القوم، زعم امكان العكس، لانه ابعد عن مطلوبهم ايضاً صورة التقيض الّتى ذكرها لم يدلُّ أنّا على انعكاسها مُمكنة عامّة و اما انعكاسها الى المُطلقة العامّة او الحينيّة فيحتاجُ الى بيان آخر، فاقصر على الامكان، اذا فى ذلك كفاية. قال الامام: ذكر فى «الشفاء» انّ العكس مُطلقة عامّة و الحقّ ما فى هذا الكتاب، لانّ العكس قد يكون ضرورياً و قد يكون ممكناً لم يدخل فى الوجود اصلاً، مثل ان لا يكون بعض الناس كاتباً مدّة وجوده و المشترك بين الضّرورى الممكن الخاص و الممكن العام، لا المُطلقة العامّة و فى جوابه مناقشة، م.

الاطلاق العامّ لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه و ليس قوله أنه الامكان الاعمّ بمناف لكون اخصّ منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه.

و ما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال ان يكون العكس ممكناً و هو قوله انّ العكس قد يكون ممكناً لا يدخل في الوجود، كما لو فرض انّ الانسان لا يصير كاتباً في مدّة وجوده فضعيفٌ و ذلك لانه ينافي الاصل، فانّ الاصل يقتضى ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فانّ الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون انساناً و لما ثبت و ثبت أنه انسان ثبت أنه حاصل ايضاً لما هو الانسان.

قوله: «و السالبة الجزئية لا تنعكس لما علمت، و مثاله بالضرورة ليس كل حيوان انساناً ثمّ كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوان».

و ذلك ظاهر.

### \* اشارة الى عكس الممكنات \*

«اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الانسان يكتب يجب ان يُمكن ولا يمتنع ان لا يكون احدٌ ممن يكتب انساناً او بعض ممن يكتب انساناً و كذلك هذا المثال يبين الحال في الممكن الاخصّ و الخاصّ فانّ الشيء قد يجوز ان ينفي عن شيء و ذلك الشيء لا يجوز ان ينفي عنه شيء لانه موضوعه الخاصّ الذي لا يفرض الآله، و اما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاصّ مثل نفسه، و لا تسمع الى قول من يقول انّ الشيء اذا كان ممكناً غير ضروريّ لموضوعه فانّ موضوعه يكون كذلك و تأمل المتحرّك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان و كيف الحيوان ضروريّ له، و لا تلتفت الى تكلفات قوم<sup>١</sup> فيه بل كلّ اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان

١ - قوله: «و لا تلتفت الى تكلفات قوم» قالوا يصدق كلّ حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان و ينعكس الى قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان لانّ حيوانية النائم من جهة ما هو نائم حتى يكون ضروريّة له. و جوابه ان قيد من جهة ما هو نام في العكس امان يعتبر

الاعم فانه اذا كان كل «ج»، «ب» او بعض «ج»، «ب» بالمكان في بعض «ب»، «ج» بالامكان الاعم واما فليس يمكن ان يكون شيء من «ب»، «ج» بالضرورة على ما علمت لاشيء من «ب»، «ج» بالضرورة لاشيء من «ج»، «ب»، هذا خلف.

و ربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة. فنقول: ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من ان يقبل من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب. و قوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته و حسابهم ان ذلك يكون خاصاً ايضاً و يعود الى السلب فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته و من هذا المثال، قولنا: يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاح ليس بانسان.

قوله: «ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه»

يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كمنفسه و هو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائماً من جهة ما هو نائم، فبعض ما هو نائم، فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيواناً لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم، حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة.

و رد الشيخ بانه مغالطة اما اولاً فلان قوله من جهة ما هو نائم أخذ جزئاً من المحمول في الاصل والعكس جميعاً، وكان يجب ان يجعل جزئاً من الموضوع في العكس و يصير

بحيث يكون جزئاً من المحمول فلا يكون القضية عكسها لانه في الاصل قيد المحمول، و اما ان يتعبر بحيث يكون جزئاً من الموضوع فلا نسلم صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس انا نائماً لا حيواناً ولا غيره و هو ضعيف اما اولاً فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل في الاصل على كل حيوان فلا بد من صحة جعله وصفاً عنوانياً لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شيء يوصف به، و اما ثانياً فلان النائم من جهة انه نائم نائم و كل نائم حيوان فالتائم من جهة انه نائم حيوان فسقط المنع. و الحق في الجواب انا لا نسلم صدق قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة، م.

العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم، يمكن ان يكون حيواناً وحينئذٍ يكون كذبه ظاهراً، لأنَّ النَّائم من جهة ما هو نائم، لا يكون حيوان ولا شيء آخر غير النَّائم وأما ثانياً فلأنَّ هذا المثال وان كان حقاً فهو لا يُفيدُ المطلوب؛ لأنَّ الانعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقاً؛ بل عدم انعكاسها في مادة يقتضى عدم انعكاسها مطلقاً.

وقوله: «وَرُبَمَا قَالَ قَائِلٌ مَا بِالْكُمْ لَا تَعْكُوسُونَ السَّالِبَةَ الْمُمَكِّنَةَ الْخَاصَّةَ»  
 إشارة إلى مذهب بعض القدماء فإنَّهم حكموا بأنَّه تنعكس جزئية لأنَّها في قوَّة موجبها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وأما حكمنا بأنَّها لا تنعكس إلى ذلك لأنَّ العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعلَّ القائلين أنَّما ذهبوا إلى ذلك بظنِّهم أنَّ عكسها في قوَّة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لأنَّ الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبها في قوَّة سالبها.

قوله: «وَقَوْمٌ يَدْعُونَ لِلْسَّلْبِ الْمُمْكِنِ الْجَزْئِيِّ عَكْساً»  
 إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم وباقي الفصل، غنى عن الشرح.



## التَّهْجُ السَّادِسُ [فى بيان الاحوال المادية للقضايا]

### \* اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه \*

**اقول:** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا، شرع فى بيان أحوالها المادية فأنهما يشتركان فى انّ البحث عنهما من حيث تعلق بالقضايا المفردة متقدّم على البحث عن صور الاقوال المتألفة عن القضايا و موادّها فقوله: «من جهة ما يصدق بها»، عبارة عن حال موادّها و قوله: «او نحوه»، اى من جهة ما تخيل، فانّ التخيّل يشبه التّصديق من حيث أنّه ايضاً أنفعال ما للنفس تحدثها القضية.

قوله: «اصناف القضايا المُستعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم أربعة: مُسلّمات، و مظنونات و ما معها، و مشبّهات بغيرها، و مخلّلات».

**اقول:** يُريد بمن يجرى مجر القائسين مستعملى الاسقرائات و التّمثيلات، و وجه الحصر انّ القضية اّما ان تقتضى تصديقاً، او تأثيراً غير التّصديق، او لا يقتضى احدهما، و الاوّل اّما ان يقتضى تصديقاً جازماً، او غير جازم، و الجازم اّما ان يكون لسبب، و لما يشبه السّبب، و ما يكون لسبب فهو المُسلّمات، و ما يكون لما يشبه السّبب فهو المشبّهات بغيرها، و غير الجازم هو المظنونات، و ما معها هو المشهورات فى بادىء الرأى و المقبولات من وجه، و ما يقتضى تأثيراً غير التّصديق فهو المخيّلات، و ما لا يقتضى تصديقاً و لا تأثراً فلا تستعمل لعدم الفائدة.

قوله: «و المُسلّمات اّما معتقدات و اّما مأخوذات».  
و ذلك لانّ السّبب اّما ان يكون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج.

قوله: «و المتعقدات اصنافها ثلاثة؛ الواجب قبولها، و المشهورات، و الوهميات». و ذلك لانّ الحكم اّما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج، او لا فان اعتبرو كان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها و اّلا فهو الوهميات، و ان لا يعتبر فهو المشهورات.

قوله: «و الواجب قبولها اوليات، و مشاهدات، و مجربات و ما معها من الحدسيات و المتواترات، و قضايا قياساتها معها».

و ذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج<sup>١</sup> فيه الى شيء غير تصوّر طرفي الحكم، و يحتاج و

١ - قوله: «و ذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج» القضايا اّما ان يكون تصوّر اطرافه كافياً في حكم العقل او لا، فان كان كافياً فهي الاوليات و ان لم يكن، فاما ان لا يحتاج الى امر ينضمّ الى العقل و يعينه الى حكم، او يحتاج الى امر ينظمّ الى المحكوم عليه، و الى القضية، او يحتاج اليهما معاً و اّما فسّرنا المحكوم اليه بالقضية فلانّه لو لا ذلك لم تنحصر القسمة لجواز احتياجه الى امر ينضمّ اليها الممكن ما ينظمّ الى العقل و هو الاحساس. و الثاني و هو ما يحتاج الى ما ينظمّ الى القضية فلا شكّ ان ما ينظمّ الى القضية يكون له دخل في تحقّق الحكم يكون مبادئ تلك القضية فلا يخلو ما ان يكون مبادئ القضايا لازمة لها او غير لازمة فان كان لازمة، فهي قضايا قياساتها معها، فانها قضايا متى تصوّر اطرافها، يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها و ان كانت غير لازمة فلا يخلو اّما ان يكون حصول تلك المبادئ بسهولة او بصعوبة، فان كان حصول المبادئ بسهولة فهي الحدسيات، لانّ مبادئها يقع في العقل مرتبة و ينساق الذهن منها اليها بلا طلب و اكتساب، و ان كان حصول المبادئ تعسر في التّظريّات و ليست من المبادئ. و في قوله اّما ان يكون التّحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون مُساهلة لانّ الحدسيات لا اكتساب فيها، لكنّ المراد ما ذكرناه.

و الثالث اّما ان يكون حصوله بالاخبار في المتواترات و في نسخة بالاحساس و المراد احساس السمع و اّما ان لا يكون فيه المجربات و كلّ منهما تحتاج الى ما ينظمّ الى العقل و هو استماع الاخبار في المتواترات و تكرر المشاهدة في المجربات و الى ما ينظمّ الى تلك القضايا و هو القياس الخفي، كما يقال لو لم يكن كذلك لما كان دائما و اكثريةً فهذه ستة اصناف. و اّما قال في الثلاثة و ما معها لانّ الحدسيات تشبه المجربات و المتواترات تشبه المشاهدات و القضايا التي

الاول هو الاوليات، و الثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه و بعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معاً، و الاول هو المشاهدات، و الثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكْتساب، او لا يكون، و ما بالاكْتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة و الاول هو الحدسيات، و الثاني ليس من المبادئ، بل هو العلوم المُتَكسبة و ما ليس بالاكْتساب فهو القضايا التي قياساتها معها و ما يحتاج فيهما الى كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس و هو المتواترات و اما ان لا يكون هو المجربيات هذه ستة اقسام.

و ظاهر كلام الشيخ يقتضى انه جعلها اربعة اقسام، احدها ما لا يحتاج فيه العقل لاي شيء غير تصور طرفي الحكم و هو الاوليات و ثانيها ما يُستعان فيه بالحواس و هو المشاهدات و ثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين، و هو اما خفي و هو المجربيات و ما معها من الحدسيات المتواترات و اما ظاهر غير مكتسب و القضايا التي قياساتها معها، و اما الظاهر المكتسب ليس يقع في المبادئ.

و اعلم ان هذه التقسيمات ليس بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه و لذلك جعلها الشيخ اصنافاً لا انواعاً.

قوله: «فلنبداً بتعريف انحاء الواجب قبولها و انواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لعزيمته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه و وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف اذ على وقوع التصور و الفطنة للتركيب و من هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفي و افتقر الى تأمل لخباء في تصور حدوده فانه اذا تبس التصور التبس التصديق و هذا القسم لا يتوعد على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور».

**اقول:** الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك و الحكم اليقيني و الواجب في نفسه الذي لا يتغير و هو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني و ما لا يعرف بعلته فهو ليس يقيني سواء كان له علة او لا العلة قد يكون

هى اجزاء القضية و قد يكون شيئاً خارجاً عنها و هو الحكم الاوّل و الذى يوجب العقل الصريح لنفس تصوّر اجزاء القضية لا لسبب خارج، فان كان اجزاء القضية جليّة التصور جلية الارتباط، فهو واضح للكلّ، و ان لم يكن كذلك، فهو واضح لمن تكون جليّة عنده غير واضح لغيره و اذا توقّف العقل فى الحكم الاوّل بعد تصوّر الاجزاء فهو اّما لنقصان الغريزة كما يكون للبله و الصّبيان، و اّما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادّة للاوليّات كما يكون لبعض العوام و الجهّال.

قوله: « و اّما المشاهدات، فكالمحسوسات فى القضايا التى اّما استفيد التّصديق بها من الحسّ مثل حكمنا بوجود الشّمس و كونها مضيئة و حكمنا بكون النّار حارّة و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحسّ، مثل معرفتنا بانّ لنا فكرة و انّ لنا خوفاً و غضباً و اّنا نشعر بذواتنا و بافعال ذواتنا».

**اقول:** هذه ثلاثة اصنافٍ، احدّها ما نجدّه بحواسّنا الظّاهرة كالحكم بانّ النّار حارّة و الثانى ما نجدّه بحواسّنا الباطنة و هى القضايا الاعتباريّة بمشاهدة قوى غير الحسّ الظّاهر، الثّالث ما نجدّه بنفوسنا لا بالآتها و هى كشعورنا بذاتنا و بافعال ذواتنا و الاحكام الحسيّة جميعها جزئيّة فانّ الحسّ لا يفيد اّلا انّ هذه النّار حارّة و اّما الحكم بانّ كلّ نارٍ حارّة فحكم عقليّ استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم<sup>١</sup> و الوقوف على

١ - قوله: «استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم» اى اذا وقع الاحساس بثبوت محمول الجزئيات موضوع حصل عند الفعل، حكم كلّى لا بحسب افادة الحسّ ذلك لانّ الحسّ لا يعطى اّلا احكاماً جزئياً و لا سبيل له اّلا الى ادراك هذه النّار فى هذا الوقت، بل الحكم الكلّي اّما يحصل بطريق آخر، فلعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلّي من المبدأ الفياض كما فى المجربّات و لهذا قالوا و هى يجرى مجرى المجربّات من وجه، فان قلت: الاحساسات الجزئية كيف تنادى الى اليقين و هى قد لا تطابق الواقع لروية الكبير من البعيد صغيراً و الصّغير فى الماء كبيراً، فنقول الاحكام الحسيّة اّما يتأدّى الى العقد الكلّي ان كانت صائبة و اّما تكون صائبة اذا ساعد عليها العقل فلو لا فصل العقلى و تمييزه بين الحقّ و الباطل لاختلط الصّواب بالغلط، م.

علله و يجرى مجرى المجربات من وجه.

قوله: «و اما المجربات فهي القضايا و احكام تتبع مشاهدات منا يكثر فيفيد اذكاراً بكثرها فيتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه، و ليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجب التجربة قضاءً جزماً و ربما اوجب قضاءً أكثرياً و لا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات، و هذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم، و ربما تعتقد التجربة اذا آمنت النفس كون الشيء بالاتفاق و تنضاف اليه احوال الهيئة<sup>١</sup> تعتقد التجربة».

**اقول:** المجربات يحتاج الى امرين<sup>٢</sup> احدهما المشاهدة المتكررة و الثاني القياس الخفي و ذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد، لا يكون اتفاقاً فاذن هو أنه يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سبباً و ان لم يعرف ماهية ذلك السبب و كلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً و ذلك لان العمل لسببية

١ - قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة»، جواب سؤال و أنا لو فرضنا شخصاً في بلاد الزبيخ و لم يتكرر على حسه مولود ألسود، فهل يفيد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود او لا؟ فان لم يفد فلم صار تكرير يفيد و تكرير لا يفيد، و ان افادت، كانت التجربة خطأ و زال الوثوق بها. اجاب بان التجربة اذا كانت مقرونة بهيئة كما في المثال المذكور كأن كانت التجربة في ناس سود في بلاد مخصوصة، لا يعطى حكماً كلياً مطلقاً بل مفيداً بتلك الهيئة و حينئذ لا يتطرق الخطأ الى الحكم إلا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اى يكن له دخل في ثبوت ذلك الحكم و ربما يقارنه بالعرض، بحيث لا يكون له دخل في ثبوت الحكم و تقييد الحكم، يجب ان يكون بالاولى، لا بالثانية، م.

٢ - قوله: «المجربات يحتاج الى امرين» عسى سائل ان يقول: ليست التجربة أأ مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء ايضاً مشاهدات متكررة فيكيف افاة التجربة اليقين، دون الاستقراء؟ فالجواب أنه اذا تكررت المشاهدات على وقوع شيء، او علم بالعقل أنه ليس اتفاقاً اذا الاتفاقيات لا تكون دائمة و لا اكثرية كانت التجربة مفيدة لليقين، و ان لم يعلم ذلك و استدلل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس، على الحكم الكلي كان استقراءً ان و لا يفيد اليقين، م.

السبب و ان لم يعرف ماهيته، يكفى فى العلم بوجود المسبب و الفرق بين التجربة و الاستقراء، ان التجربة يُقارن هذا القياس، و الاستقراء، لا يُقارن، ثم ان التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون تكررّه الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز الالاقوع و قد يكون حكم واحد مجرباً كلياً عند شخص و اكثرثياً عند آخر، و غير مجرّد اصلاً عند ثالث و لا يُمكن اثبات المجرب للمنكر الذى لم يتولّ التجربة.

قوله: «و ليس على المنطقي ان يطلب السبب فى ذلك بعد ان لا يشكّ فى وجوده»،  
أما ذلك على الفلسفى الناظر فى كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادئ، و عند الفلسفى ليس من المبادئ.

قوله: «و يضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة»

فالمُشاهدة اذا تكررّت مقرونة بهيئة ما من وقوع فى زمانٍ بعينه، او مكان بعينه، و او على وجهٍ معيّن، او مع شىء لا غير فالحكم الكلىّ انما يحصل مقيداً بتلك القيود و الشرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة و ذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود، فله ان يحكم لذلك، ليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود.  
و ينبغى ان يفرق بين ما يقارنه بالذات و بين ما يقارنه بالعرض، لئلا يغلط. فالحاصل:  
ان التجربة يعطى الحكم الكلىّ مقيداً و العقل المجرد، هو الذى يعطيه مطلقاً كما ان الحسّ هو الذى يعطيه جزئياً.

قوله: «و ما يجرى مجرى المجربات الحدسيات و هى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً فزال معه الشك و اذعن له الذهن، فلو انّ جاحداً جحد ذلك؛ لانه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس، او على سبيل المذكورة لم يتأت ان تحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بانّ نور القمر، من نور الشمس لهيئات تشكّل النور فيه و فيها ايضاً قوة قياسية و هى شديدة المناسبة للمجربات».

**اقول:** هى جارية مجرى المجربات فى الامرين المذكورين، اعنى تكرار المُشاهدة و

مقارنة القياس<sup>١</sup> أَلَا أَنَّ السَّبَبَ فِي الْمَجْرَبَاتِ مَعْلُومَةٌ السَّبَبِيَّةُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمَاهِيَّةِ وَ فِي الْحَدْسِيَّاتِ مَعْلُومٌ بِالْوَجِيهِنِ وَ أَمَّا تَوَقُّفٌ عَلَيْهِ بِالْحَدْسِ لَا بِالْفِكْرِ فَانَّ الْمَعْلُومَ بِالْفِكْرِ هُوَ الْعِلْمُ النَّظْرِيُّ فَلَيْسَ مِنَ الْمَبَادِي، وَ سِيَأْتِي الْفَرْقَ بَيْنَ الْفِكْرِ وَ الْحَدْسِ فِي التَّمَطِّ الثَّلَاثِ، وَ لَمَّا كَانَ السَّبَبُ غَيْرَ مَعْلُومٍ فِي الْمَجْرَبَاتِ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ فَقَطْ، كَانَ الْقِيَاسُ الْمَقَارَنُ لِجَمِيعِ الْمَجْرَبَاتِ قِيَاسًا وَاحِدًا، وَ الْمُقَارَنُ لِلْحَدْسِيَّاتِ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَانَّهَا أَيْسَرُ مُخْتَلَفَةٌ حَسَبَ اخْتِلَافِ الْعِلَلِ فِي مَاهِيَّتِهَا وَ الْحَدْسِيَّاتِ أَيْضًا يَخْتَلَفُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشْخَاصِ كَالْمَجْرَبَاتِ وَ لَا يَكْمُنُ اثْبَاتُهُ لِغَيْرِ الْحَادِسِ وَ لِذَلِكَ يَعْذُّ مِنَ الْمَبَادِي.

قوله: «و كذلك القضايا التواترية و هي التي تسكن الهيا النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الرية عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق و التواطؤ و هذا مثل اعتقادنا بوجود مكة و وجود جالينوس و اقليدس و غيرهم. و من حاول ان ينحصر هذه الشهادات في مبلغٍ عدديٍّ، فقد احال فان ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان و الزيادة فيه، و أما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات، و هذه ايضاً لا يمكن ان يقنع جاحداها او يسكت بكلام».

**اقول:** الشهادات قد تكون قولية و قد لا تكون، كالامارات<sup>٢</sup> و المرجوع فيه الى حصول اليقين و زوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء و امتناع اجتماعهم على الكذب، و بعض الظاهريين من نقلة الحديث، ذهب الى أنه يحصل بشهادة اربعين من

١ - قوله: «اعني تكرّر المشاهدة و مقارنة القياس» فانزك اذا شاهدت اختلاف تشكّل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس و ضممت اليه القياس و هو ان ذلك لو كان اتفاقياً لما كان دائماً عرفت ان نوره مستفاداً منها و الحدس هو تمثّل المبادئ، المرئية للمطوّل في النفس، م.

٢ - قوله: «و قد لا تكون كالامارات»، لا يريد بذلك ان التواتر يحصل بمجرد الامارات فان مبنى التواتر على الاخبارت، بل المراد ان اليقين تارة يحصل بمجرد الكثرة و أخرى بحسب انصام القرائن و الامارات معها و لهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معينٍ فربما يكفي مع الامارات القويّة عدد اليسير و ربما لا يكفي في حصول الجزم لاجمٍ غير.

الثقات فرد الشيخ عليهم.

واعلم أنّ المتواترات أيضاً يشتمل على تكرار وقياس ألاّ أنّ الحاصل بالتواتر هو علمٌ جزئى من شأنه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر ألبا فيما يستند الى المشاهدة. فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع فى العلوم بالذات.<sup>١</sup>

قوله: «و اما القضايا التى معها قياساتها، فيه قضايا ألبا تصدق بها لاجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب، بل كلما اخطر بالبال حد المطلوب، خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بانّ الاثنىن، نصف الأربعة. فقد استقصينا القول فى تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات».

**اقول:** هذه تسمى فطرية القياسات ولا قياس فى قوله: «الاثنان، نصف الأربعة»، لانّ الاثنىن عدد قد انقسمت الأربعة اليه والى ما يساويه وكلما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه، فهو نصف ذلك العدد.

قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الاوليات<sup>٢</sup> ونحوهما

١ - «معلوم بالذات» صحيح است.

٢ - قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الاوليات»، المشهورات هى فضايا تعم اعتراف الناس بها فيه اما يقينيات كالاوليات وغيرها، لكن لها اعتباران احدهما من حيث انه يعترف بها عموم الناس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار، و ثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل و يجب قبولها بهذا الاعتبار، هى يقينيات، و اما غير يقينيات وهى التى يتوقف العقل الصّرف فى الحكم بها، لكن لعموم الناس بها اعتراف، و تسمى آراء محمودة، و ربما تخصص باسم المشهورات و قول الشارح: «و الآراء المحمودة هو ما يقتضيه المصلحة العامة و الاخلاق الفاضلة»، خلاف كلام الشيخ و تخصيص بلا مخصص، فالمشهورات تقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهى تتناول اليقينيات وغيرها و الشنيع فى مقابل المحمود، كما انّ الكاذب فى مقابل الصادق و الصادق غير المحمود كذلك، الكاذب غير الشنيع اذرب محمود كاذب و شنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها، او من التاديبات التى يكون الصّلاح فيها،



يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناهم باسم المشهورة، اذ لا عمدة له الا الشهرة وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد وهمه وحسه ولم يودب بقبول قضايها و الاعتراف بها ولم يمل الاستفراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمننا: ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه.

ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثير عنه الشرع من فبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في العزرة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجه العقل الساذج ولو توهم نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادباً ولا يطع انفعالاً نفسانياً او خلقياً لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات، قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة و اذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها، اذا لم تكن بينة الصّدق عن ذالقول الاول، الا بنظر، وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع. فرب شنيع حق ورب محمود كاذب. فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية و ما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات و انفعاليات واما الاستقرائيات واما اصلاحيات و هي اما بحسب الاطلاق واما بحسب الصحاب صناعة وملة.

كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح و ما يطابق عليها الشرايع كقولنا الطاعة واجبة، واما خلقيات وانفعاليات كقولنا: كشف العورة قبيح و مراعاة الضعفاء محمودة واما استقرائيات كقولنا: تكرار الفعل ممل و دفع الخصم واجب. و ايضاً المشهورات اما مشهورات على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا: التسلسل باطل، او ارباب ملة كقولنا: الاله واحد و الربا حرام، فان قلت: فحينئذ لا يكون من المشهورات لانها هي التي يعترف بها عموم الناس، فنقول: الناس اما جميع افراد الانسان، و هي المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طائفة و هي المشهورات عند الطائفة،

كما أنّ المعبر في الواجب قبولها، كونها مطابقةً لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات، كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا أوّلئ باعتبارٍ ومشهورٌ باعتبارٍ، و الفرق بينها وبين الأوّليات ما ذكره الشيخ: من أنّ العقل الصّريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصوّر طرفي الحكم أنّما يحكم بالاوّليات من غير توقّف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجّ تشتمل على حدود وسطى، كسائر النظريات و لذلك يستطرّق التّعير إليها دون الأوّليات فإنّ الكذب قد يستحسن اذا تشتمل على مصلحة عظيمة والكُلّ لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حالٍ من الاحوال.

و للشّهرة اسبابٌ، منها كون الشّيء حقاً جليّاً كقولنا: الضّدان لا يجتمعان، و منها ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بقيدٍ خفيّ فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا: حكم الشّيء، حكم شبيهه و هو حقٌ، لا مطلقاً و لكن فيما هو شبيهه له، و منها كونه مشتملاً على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة، فإنّ المكتوبة منها رُبما لا يعمّ الاعتراف بها و الى ذلك اشار الشيخ بقوله: «و ما يُطابق عليه الشّرايع الالهية»

و منها كون بعض الاخلاق و الانفعالات مقتضيةً لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجبٌ و ايداء الحيوان لا لغرضٍ، قبيحٌ و منها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا: العلم بالمتقابلات واحدٌ لكونه بالمتضادات و المتضائفات و غيرها كذلك، و يشترك الجميع في أنّها اما ان تكون مشهورة عند الكلّ كقولنا: الاحسان الى الآباء حسنٌ، او عند الاكثرين كقولنا: الاله واحدٌ، او عند طائفة كقولنا: التسلسلُ محال، و هو مشهورٌ عند بعض اهل المناظرة.

و الآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة و هي الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كقولنا: الحياة مؤثّرة باعتبارٍ و موت الشّهداء مؤثر باعتبارٍ.

قوله: «و اما القضايا الوهيمية<sup>١</sup> الصّرفة فهي قضايا كاذبة اّ أنّ الوهم الانساني، يقضى

١ - قوله: «و اما القضايا الوهيمية»، الوهيمات قضايا كاذبة، يحكم بها الوهم، في غير المحسوسات، فإنّ الوهم تابع للحسّ، لا يدرك اّ المحسوس و ان ادرك غير المحسوس، فلا يدركه اّ على نحو المحسوس، فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه.

بها قضاء شديد القوّة لآنه ليس يقبل ضدّها و مقابلها بسبب انّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يُوافق المحسوس، لا يقبله الوهم و من المعلوم انّ المحسوسات اذا كان لها مبادٍ و اصول كانت تلك قبل المحسوسات و لم تكن محسوسة و لم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن ان يتمثّل ذلك الوجود في الوهم و لهذا فانّ الوهم نفسه و افعاله، لا يتمثّل في الوهم و لهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الاصول التي يستتج وجود تلك المبادى، فاذا تعدّياً معاً الى النتيجة نكص الوهم و امتنع عن قبول ما سلم موجبة، و هذا الضرب من القضايا، اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية و يكاد يشاكل الاوليات و يدخل في المشبهات و هي احكام للنفس في امور متقدّمة على المحسوسات او اعمّ منها، على نحو ما يجب ان لا يكون لها و على نحو ما يجب ان يكون، او يظنّ في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بدّ من خلأ ينتهي اليه الملاء اذا تهاى و آنه لا بدّ في كلّ موجود من ان يكون مشار الى جهة وجوده و هذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها، لكانت مشهورة و انما يثلّم في شهرتها الديانات الحقيقية و العلوم الحكيمية و لا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه في دفع ذلك، لشدة استيلاء الوهم على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذا كان في المحسوسات، فهو مدفوع منكر و هو مع آنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات و الوهميات التي لا تراحم من غيرها مشهورة و لا ينعكس. فقد فرغنا من اصناف المعتقدات، من جملة المسلمات.»

احكام الوهم في المحسوسات، حقّه ان يصدّقه العقل فيها و لتطابها كانت ما يجرى

فان قلت: الحكم على شيء بآخر، يسدعي ادراكه فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجرّدات، فيكف يحكم بها؟ فنقول: الحاكم بها و المُدرِك بالحقيقة، هو النفس و الوهم و العقل اثنان لها في الادراك و الحكم، اّلا انّ الوهم شديد العلاقة بالنفس، فالنفس تستعمله في غير المحسوسات، استعمالها ايّاه في المحسوسات، فيقع في الغلط و تعرف كذب الوهم، بان تساعد العقل في مقدّمات ينتج نقيض حكمه مثلاً، يحكم بانّ كل موجود محسوس و يسلم ان للمحسوسات مبادى، المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات، لا يكون محسوساً و كذا يسلم انّ الوهم نفسه و افعاله موجودة و غير محسوسة و اذا وصل الى النتيجة، امتنع عن قبولها و من دفع عن القضايا الوهميّة، لا يكاد يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشدّ الانقياد، م.

مجري الهندسيات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيما اختلاف آراء، واما في المعقولات الصرفة اذا حكمت احكام يخصّ المحسوسات فهي كاذبة يكذبُ العقل و يأتي بمقدّمات لا مُنازعة فيها بيهما و يولّفهما على صورة مقبولة عندهما، فينتج ما يناقض حكم الوهم و يكابر الوهم في الامتناع عن قبول التّجبية، بعد قبول المقدّمات و تأليف المتقضيين ايّاهما لذاتها، و أحكام الوهم فيها هي المسّمات بالوهميّات الصّرفة.

و تلك المعقولات، اما امورٌ جزئيةٌ هي مبادئ المحسوسات، و اما امورٌ كليةٌ يعمّها و يعمّ غيرها و هو معنى قوله: «في امورٌ متقدّمة على المحسوسات او اعّم منها».

و يكون اجكامه عليها على وجهٍ يمتنع ان يكون عليها كالحكم بانّ كلّ موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك و على وجهٍ يجب ان يكون في المحسوسات كذلك. فانّ كلّ محسوس يجب ان يكون ذا وضع، او يظنّ أنّها كذلك كالخلاء، فانه يظنّ انّ عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتعادلة خلأ.

قوله: «و لا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم»، اي: لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه و همه.

قوله: «على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوعٌ منكر»، يُريد ما ذكرناه اولاً و هو مع أنّه باطلٌ شنيعٌ و ذلك لانّ احكام الوهم، مشهورة في الاكثر، لانه اقرب الى المحسوسات و اوقع في ضمائر الجمهور.

قوله: «و اما المأخوذات فمنها مقبولات، و منها تقريريات، و اما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة من اهل التّحصيل او من نفرٍ او امام يحسُن به الظنّ، و اما التّقريريات فانّها المقدّمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها، و الاقرار بها في مبادئ العلوم اما مع استنكار و يسمّى مُصادرات، و اما مع مسامحةٍ ما و طيب نفس و يسمّى اصولاً موضوعة و لهذه موضع منتظر».

**اقول:** هي اما ان تقبل و يحكم بها، و اما ان لا تقبل، بل يحكم بها لغرضٍ ما، و الاول

مقبولات اما عن جماعة كما من المشائين: ان للفلك طبيعة خامسة، او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها، او عن نبى و امام كالشرايع و السنن، او عن حكيم كاحكام تُنسب الى بقراط كالطب، او عن شاعر كايات تورّد شواهد، او تكون مقبولة من غير ان يُنسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة.

وقيل المأخوذات اما بتسليم ممن هو اعلى مرتبة و هو المقبولات، او ممن هو ادنى مرتبة و هو الموضوعات فى مبادئ العلوم، او ممن هو مقابل و هو الواقعة فى المُجادلات، و الاخيران هما التقريرات و الباقي ظاهر.

قوله: «و اما المظنونات فهى اقاويل و قضايا و ان كان يستعملها المحتج بها جزماً فانه اما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون ان يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادية الراى غير المتعقب و هى التى تغافض الذهن فيشغله عن ان يفظن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثانى الحال و كان النفس يذعن لها فى اول ما يطّلع عليها، فان رجعت الى ذاتها عاة الاذعان ظناً او تكذيباً. و اعنى بالظن ههنا ميلاً من النفس مع شعوره بامكان المقابل و من هذه المقدمات قول القائل: انصر اخاك ظالماً او مظلوماً، و قد يدخل المقبولات فى المضمونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بامكان المقابل».

قد ذكرنا فى صدر الكتاب ان الظن قد يُطلق<sup>١</sup> بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته، كاعتقاد المقلد و على الجوازم الغير المطابق اعنى الجهل المركب، و على غير الجازم الذى يرجع فيه حدّ طرفى التقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً، و يطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده و هو المسمى بالظن الصّرف و المظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل، لا غير فى نفس الامر و ان كان المستعمل اياها فى الحجج الخطائية يصرح بالجزم بها و لا يتعرض لتجويز مقابلاتها، و

١ - قوله: «ان الظن قد يُطلق»، ان الظن يُطلق على المعنيين: الاول على مقابل اليقين و بهذا المعنى، يشمل الاعتقاد و الجهل المركب و الظن الصّرف. الثانى على غير الجازم الراجح و هو الظن، م.

المرجح قد يكون شهرة حقيقية وقد يكون استناداً الى صادق وقد يكون غير ذلك. و الأول يُعرف بالمشهورات في بادي الرأى و الثانى هو المسمى بالمقبولات و هما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة و ان كانا يدخلان تحت المظنونات، اى من حديث يصدق عليها ما يعتبر في المظنونات، و اما القسم الثالث و هو الذى يكون المرجح فيه غير ذلك، فهو المظنون المطلق و يدخل فيه التجريبات الاكثريّة و ما يناسبها من المتواترات و الحدسيات، اعنى غير اليقينيّة منهما.

و قد اورد الشيخ في مثال، القسم الاول، قوله: أنصر اخاك ظالماً او مظلوماً و المشهور الحقيقى، ما يقابله بوجه و هو ان يُقال: ان تنصر الظالم، و ان كان اخاك، و قد يستقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال: فلان الذى من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهراً خائئاً، فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم و يؤكّد اثبات تكلمه معهم، كون ذلك جهراً و نقيضه مظنون ايضاً من حيث انه يتكلم جهراً اذ لو كان خائئاً لا خفى كلامه.

قوله: «و اما المُشبهات<sup>١</sup> فهي التى تشبه شيئاً من الاوليات و ما معها او المشهورات و

١ - قوله: «و اما المُشبهات» اما المُشبهات في قضايا تشبيه الاوليات او المشهورات، و التى تشبه الاوليات تقع في المغالطات، و التى تشبه المشهورات تقع في المشاغبات، و هى اى الاشتباه على تأويل المشابهة، اما من حيث اللفظ او المعنى، و الذى من جهة اللفظ ستة اقسام، لانه اما في اللفظ المفرد، او المركب، و الذى في المفرد ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون من مادة اللفظ، او صورته، او عوارضه، اما الذى من المادة فانما يكون بحسب اختلاف معانى اللفظ، اختلافاً ظاهراً كما اذا كان اللفظ مشتركاً كاشتراك العين بين الباصرة و الينبوع، او اختلافاً خفياً كما اذا كان حقيقة في بعضها و مجازاً في البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجازاً في الحق، و اما الذى من الصورة اى الهيئة التصريفية فكا اشتراك المضارع و الفاظ العقود، و اما الذى من العوارض فكلاعراب و البناء و التشديد و التخفيف، و الذى في المركب ايضاً ثلاثة لانه اما في نفس التركيب كما ذكره، او في وجود المركب و عدمه فيظن المركب غير مركب، كما يقال: الخمسة زوج و فرد، فيظن عدم التركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجيّة و الفردية او يظن غير المركب مركباً كما يقال: زيد شاعرٌ طبيبٌ ماهرٌ، فيظن التركيب

لا تكون هي هي بأعيانها و ذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ و اما بتوسط المعنى، و الذى يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ فى نفسه، كما يكون فى المفهوم من لفظ العين، و ربما خفى ذلك جداً كما يخفى فى التور اذا اخذتارة بمعنى المُبصر و آخر بمعنى الحق عند العقل و قد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه اما فى نفس تركيبه كقول القائل: غلام حسن - بالسكونين -

او بحسب اختلاف دلالات حروف الصلّات فيه التى لا دلالات لها بانفرادها، بل انما تدلّ بالتركيب و هى الادوات باصنافها، مثل ما يقال: ما يعلم الانسان، فهو كما يعلمه، فتارة هو يرجع الى ما يعلم و تارة الى الانسان، و قد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تعريفه و قد يكون على وجه آخر قد بين فى موضع آخر من حقها ان تطول فيها الفروع و تكثر.

و اما كائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب ايهام العكس، مثل ان يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج، و كذلك اذا أخذ لازم الشيء بدل الشيء، فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهم و يلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم و فطنة، ما فهو مكلف، و كذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا، بانه مبرّد اذا اشبه ما يبرّد من جهة و كذلك اشياء اخرى تشبه هذه، و بالجملة كل ما يروّج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقاً لانه يشبه او يناسب شبيه<sup>1</sup> لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هى المُشَبَّهات اللفظية و المعنوية و قد بقيت المحيَّلات».

التى تشبه الاوليات فقد تقع فى المُغالطات، و التى تشبه المشهورات، فقد تقع فى المشاغبات، و هى اما لفظية و اما معنوية، و اللفظية ستّة هى التى تقع بسبب الاشتراك اما

---

فيعتقد انه شاعر، و اما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلّق القضايا المفرد، او المركبة، و الاول اما ان يتعلّق بطرف القضية و ايهام العكس او بالنسبة بينهما و هو سوء اعتبار الحمل، او باحد طرفيها و هو اخذ غير الطرف طرفاً كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، و الثانى اربعة اقسام سيجىء ذكرها فى آخر المنطق، م. ١ - او مناسب، خ ل.

فى اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين، او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصريف، او العارضة له من خارج كالاعجام، واما للمركب فى تركيبه الذى يمكن ان يحمل على معنيين، او فى وجود التركيب و عدمه فظنّ المركب غير المركب، او غير المركب مركباً. وقد ذكر الشيخ هيهنا ثلاثة اوجه: احدها ان يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد و قسمه الى ظاهر كالعين و خفى كالنور، و ثانيها ما يقع بحسب التركيب و هو القسم الرابع و قسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التى لم تحذف، لما كان مشتملاً كقولنا: غلام حسن - بالسكونين - فان الغلام، يُمكن ان يكون مضافاً الى حسن و يمكن ان يكون موصوفاً به و يتميز احدهما عن الآخر عند التحريك، و الى ما ليس كذلك، كما هو بحسب اختلاف دلالات الصلّات، و ثالثها ما يكون بحسب التصريف اللفظ، و هو القسم الثانى من الستة المذكورة. و اشار بقوله: «و قد يكون على وجوه أخرى» الى باقى الاقسام.

واما المعنويّة، فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر فى المغالطات سبعة و ينقسم الى ما يتعلّق بالقضايا المفردة و الى ما يتعلّق بالمؤلّفة و الاول ثلاثة، اولها ايهام العكس كقولنا: كل ابيض ثلج، لان الثلج ابيض، و ثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا: الشئ موجود مطلقاً لكونه موجوداً بالقوة مثلاً، و ثالثها اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات و هو يكون بان يؤخذ لازم الشئ او ملزومه، او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا: كل ذى وهم مكلف، لان الانسان مكلف و ذو وهم، و مثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السقمونيا يبرد، لانه يزيل المسخن و يعرض لمزيل المسخن، ان يبرد فاذا قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض، اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبرّد الحاصل معها.

و الشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين، و الاربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلّفة و هى جمع المسائل فى المسئلة و وضع ما ليس بعلة علة، و المصادرة على المطلوب، و سوء التركيب، سيجىء ذكرها.

قوله: «و بالجملة كل ما يروّج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقاً لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه»،



يُشير الى السَّبب الجامع لجميع انواع الغلط و هو عدم التَّمييز بين ما هو هو و بين ما هو غير ه.

قوله : « و اما المُخَيَّلَات فيه قضايأ يُقال : قولأ فيؤثر في النَّفس تأثيرأ عجيبأ من قبض او بسط و رُبما زاد على تأثير التصديق و رُبما لم يكن معه تصديق، مثل ما يفعل قولنا و حكمنا في النَّفس ان العسل مرّة مهوَّعة على سبيل محاكاته للمرّة فتأباه النَّفس و تنقبض عنه، و اكثرُ النَّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمأ يذرونه اقدامأ و احجامأ صادرأ عن هذا النَّحو من حركة النَّفس لا على سبيل الرؤية و لا الظَّن، و المصدقات من الاوليآت و نحوها و المشهورات قد تفعل فعل المُخَيَّلَات من تحريك النَّفس او قبضها و استحسان النَّفس لورودها عليها لكنّها يكون اوليّة و مشهورة باعتبار و مخيَّلة باعتبار، و ليس يجبُ في جميع المُخَيَّلَات ان يكون كاذبة كما لا يجبُ في المشهورات و ما يخالف الواجب قبوله، ان يكون لا محالة كاذبأ، و بالجملة التخيّل المحرّك من القول متعلّق بالتعجّب منه اما لوجوده هيئته او قوّة صدقه او قوّة شهرته او حسن محاكاته لكنّأ قد نخصّ باسم المُخَيَّلَات ما يكون تأثيره بالمحاكاة و بما يحرك النَّفس من الهيئة الخارجة عن التصديق.»

**اقول:** النَّاس للتخيّل اطوع منه للتصديق و لذلك قال الشيخ: «و اكثرُ النَّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمأ يذروه اقدامأ و احجامأ صادرأ عن هذا النَّحو» و لاجله ما يُفيد الاشعار في الحروب و عند الاستماحة و الاستعطاف و غيرها، و التخيّل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته و هو لوجوده هيئته، و اما يقتضيه المعنى فقط و هو لقوّة صدقه او شهرته، و اما يقتضيه امرٌ آخر و هو حسن المحاكاة فانّ سبب تحريك النَّفس فيه هو الهيئة الخارجيّة عن التصديق، و المحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة و قد تكون بتحسين الشّيء و قد تكون بتقبيحه.

قوله : «تذنيب و نقول : ان اسم التّسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعأ و يحكم بها حكماً كيف ما كان فربما كان التّسليم من العقل الاوّل و رُبما كان من اتّفاق الجمهور و رُبما كان من الخصم.»

**القول:** فسّر التسليم بأنه حال القضية من حيث يوضع وضعاً وهذا الوضع هو بالمعنى الأعم من التسليم كما ذكرناه في أوّل الكتاب، وظهر منه أنه ليس على ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور و التسليم هو تسليم شخصٍ ما.

## التَّهْجُ السَّابِعُ

### و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي لِلْحَجَجِ<sup>١</sup>

١ - قوله: «و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي الَّذِي لِحَجَجِ»، الْحَجَجُ يَتَرَكَّبُ أَوَّلًا مِنَ الْمُفْرَدَاتِ وَ هِيَ الْمَوْضُوعَاتُ وَ الْمَحْمُولَاتُ، وَ ثَانِيًا مِنَ الْقَضَايَا، فَتَرْكِيبُهَا مِنَ الْمُفْرَدَاتِ تَرْكِيبٌ لَهَا أَوَّلًا، وَ لَمَّا فَرِغَ فِي الْإِنْتِاجِ الْمَتَقَدِّمَةِ شَرَعَ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي فَقَوْلُهُ: «فَلَا يَكُونُ فِي حَكْمِهَا» أَيْ: لَا يَكُونُ فِي حَكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ احْتِرَازٌ عَنِ الشَّرْطِيَّةِ فَأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْقَضَايَا لَكِنَّهَا فِي حَكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَ الْقَضَايَا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ؛ أَحَدُهَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ كَالْأَوَّلِيَّاتِ وَ ثَانِيهَا مَا لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ أَصْلًا وَ هِيَ الْمَطَالِبُ الْكَسْبِيَّةُ وَ ثَالِثُهَا مَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ وَلَكِنْ إِذَا التَّفَتُّ وَ حَقَّقَتْ لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَيْهِ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ، فَأَنَّهُ إِنْ سَلِمَتْ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ الْإِعْتِقَادِ، لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظْرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسَلِّمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ الْحِجَّةَ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ فَأَنَّهَا وَ إِنْ سَلِمَتْ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ إِذَا التَّفَتُّ الْإِعْتِقَادِ لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظْرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسَلِّمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ بِالْحِجَّةِ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ، فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا، لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ أَصْنَافٍ مَا يَحْتَجُّ بِهِ ثَلَاثَةٌ لِأَبْدَانٍ يَكُونُ بَيْنَ الْحِجَّةِ وَ الْمَحْتَجِّ عَلَيْهِ تَنَاسُبٌ وَ أَلَّا لَمْ تَمْتَنِعْ اسْتِفَادَةُ مَعْرِفَتِهِ مِنْهُ وَ حِينَئِذٍ أَمَا إِنْ يَشْتَمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ أَوَّلًا فَإِنْ اشْتَمَلَ فَالْمَشْتَمَلُ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ، فَهُوَ الْاسْتِقْرَاءُ إِذَا الْمَطْلُوبُ كُلِّيٌّ أَمَّا إِذَا يَثْبُتُ يَتَحَقَّقُ الْحَكْمُ فِي جُزْئِيَّاتِهِ وَ الْكُلِّيُّ مَشْتَمَلٌ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ كَقَوْلِنَا: كُلُّ حَيَوَانَ يَحْرُكُ فَكَهَذَا الْإِسْفَلِ عِنْدَ الْمَضْعِ، فَأَنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْ ثُبُوتِ الْحَكْمِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي وَقَعَ الْاسْتِقْرَاءُ فِيهَا، وَ إِنْ كَانَ الْحِجَّةُ فَهُوَ الْقِيَاسُ وَ ذَلِكَ ظَاهِرٌ، وَ إِنْ لَمْ يَشْتَمَلْ أَحَدُهَا عَلَى الْآخَرِ فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ ثَالِثٌ يَشْتَمَلُ عَلَيْهَا وَ أَلَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَنَاسُبٌ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ تَنَاسُبٌ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ وَ هُوَ التَّمَثِيلُ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْجَامِعَةَ تَشْتَمَلُ عَلَى حَكْمِ الْأَصْلِ وَ هُوَ الْحِجَّةُ وَ هُوَ عَلَى حَكْمِ النَّوْعِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ وَ أَمَّا قَالِ أَصْنَافِ الْحِجَّةِ دُونَ أَنْوَاعِهَا لِأَنَّ الْحِجَّةَ الْوَاحِدَةَ قَدْ تَكُونُ قِيَاسًا وَ اسْتِقْرَاءً بِاعْتِبَارَيْنِ، كَالْقِيَاسِ الْمَقْسَمِ وَ قَدْ يَكُونُ قِيَاسًا وَ تَمَثِيلًا بِاعْتِبَارَيْنِ، كَمَا فِي التَّمَثِيلَاتِ وَ

**اقول:** التركيب الاول للقضايا، والثاني لما يتركب عنها ولا يكونى حكمها وهى الحُجج.

### \* اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل \*

«اصناف ما يحتج به فى اثبات شىء لا رجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلاثة: احدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه».

**اقول:** كُلُّ حجةٍ فهى انما يتألف عن قضايا و يتجه الى مطلوبٍ يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كُلُّ قضيةٍ مطلوبة بحجة و الا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة، بل هى المبادئ للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم قبلاً انما واجباً كما فى الاوليات وما ذكر معها، او غير واجب كما فى المقبولات او ما يجرى مجريها، وتسليماً انما حقيقياً كما فى الذائعات، او غير حقيقي كما فى المسلمات فى بادية الراى.

و جميعها قد يكون كذلك على الطلاق كالاوليات المشهورة، وقد يكون بحسب اعتبار ما كالدائعات الصرفة التى تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهى

هو ما اذا كان العلة قطعية فيكون حينئذ معنى القياس هكذا: كلما تحققت العلة، تحققت الحكم فى الفرع، لكن اللة متحققة فى الفرع فيتحقق الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشواً. فقوله: «و كنوع من التمثيل»، عطف على قوله: «كالقياس المقسم»، انما هذا تشبيه لجزئى و ذلك تشبيه كأنه قال الحجة قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءً باعتبارٍ، كما قد يكون قياساً باعتبارٍ و تمثيلاً باعتبارٍ.

و المراد بالمثال فى قوله: «ذكر المثال حشو هو الاصل» لانه واقع فى التمثيل مثلاً كما يقال: الجسم مؤلف فيكون محدثاً كالبيت لكن الاستقراء و التمثيل اذا اطلقا اى لم يقيد الاستقراء بالتام و التمثيل بقطعية العلة لم يصدق على القياس. و فسر الامام ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد و العكس و السبر و التقسيم و هو التمثيل نفسه، م.

بذلك الاعتبار مبادٍ للجدل و باعتبار الحق غير مقبولة و لا مسلمة مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مسحقة اما للقبول و التسليم او للرد و المنع و هي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم، و لا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة بالاقتدار الاول، فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شى لا مرجوع فيه الى القبول و التسليم، او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه و كل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شىء هو كذلك، و اصناف الحجج ثلاثة و ذلك لان الحجة و المطلوب لا يخلوان من تاسبٍ ما ضرورةً، و الا لا تمتنع استلزام احدها الآخر فذلك التناسب يكون ما باشتمال احدها على الآخر، او بغير ذلك، فان كان بالاشتمال، فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب و هو القياس، او بالعكس و هو الاستقراء و ان لم يكن الاشتمال فلا بد من ان يشملها ما به يتناسبان و هو التمثيل.

و اما قال: و اصناف الحجج، و لم يقل و انواعها لان الحجة الواحدة، قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءً باعتبارٍ كالتقسيم الذى هو الاستقراء التام و كنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً و يكون ذكر المثال فيه حشواً، لكن الاستقراء و التمثيل اذا اطلقا لم يقع على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين. و ما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء و يشبهه مما لا يقع فى المحاوراة العلمية و ذلك لان الاستقراء الذى يستوفى الاقسام حقيقة، اعنى: التام فقد يقع فى البراهين، و الذى يدعى فى الاستيفاء و يؤخذ على انه مستوفى بحسب الشهرة، فقد يقع فى الجدل، و ما عدهما مما يخيّل انه يشتمل على اكثر الاقسام و لا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء، بل يلحق به و يستعمل فى سائر الصناعات و ما مع التمثيل فكالتقسيم الاقترانى و كالتمثيلات الخالية عن الجامع، اذ هي ليست بتمثيل فى الحقيقة، بل بحسب الظن و الفاضل الشارح فسّر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام و هو قسم منه و ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون و هو التمثيل نفسه.

قوله: «و اما الاستقراء<sup>١</sup> فهو الحكم على كلّى بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا

١ - قوله: «اما الاستقراء»، اذا حمل كلّى على كلّى لوجوده فى الجزئيات فان جعلنا الكلّى

بأن كل حيوانٍ يحرك عند المضغ فكّه الاسفل استقراءً للنّاس و الدّواب و الطّير، و الاستقراء غير موجب للعلم الصّحيح، فأنه ربّما كان ما لم يستقرّه، بخلاف ما استقرّه مثل التّمساح في مثالنا، بل ربّما كان المختلف فيه و المطلوب بخلاف حكمه<sup>١</sup> جميع ما سواه».

**اقول:** القياس و الاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط، فالقياس ان تقول: كلّ انسان و فرس و طائر حيوانٌ و كلّ حيوان يحرك فكّه الاسفل. و الاستقراء ان تقول: كلّ حيوانٍ اما انسانٌ او فرسٌ او طائرٌ و كلّها يحرك فكّه الاسفل، فلا خلل فيه يقع من جهة الصّغرى، و الاستقراء عى الحصر تامٌ و غيره ناقصٌ، و الاسم مطلقاً على الناقص و الّذى بينه الشّيخ و هو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة و في الجدل ليس بمغالطة و لا يمنع الّا بايراد التّقص، و ما في الكتاب ظاهرٌ.

قوله: «و اما التّمثيل فهو الّذى يعرفه اهل زماننا بالقياس و هو ان يحاول الحكم على الشّيء بحكم موجود في شبهه و هو حكمٌ على جزوى بمثل ما في جزوى آخر، يوافقه في معنى جامع، و اهل زماننا يسمعون المحكوم عليه فرعاً و الشّبيه اصلاً و ما اشتركا فيه معنى و علة، و هذا ايضاً ضعيف و اكّده ان يكون الجامع هو السّبب او العلاقه لكون الحكم افي المسمّى اصلاً».

**اقول:** بعض المتكلمين و الفقهاء يستعملون التّمثيل، اما المتكلمون ففي مثل قولهم: للسماء محدثٌ لكونه متشكلاً كالبيت و يسمون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً و السماء غالباً و المتشكّل معنى و جامعاً و المحدث حكماً، و لا يبدّ في التّمثيل التّام من هذه الاربع، و الفقهاء لا يخالفونهم الّا في اصطلاحات.

و اذا ردّ التّمثيل الى صورة القياس، صار هكذا السماء متشكّل و كل متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى و ارده انواع التّمثيل ما اشتمل على جامع

---

الاول اكبر و الثّاني اوسط و الجزئيات اصغر، كان قياساً و ان جعلنا الكلّي الثّاني اصغر و الجزئيات اوسط، فهو استقراء، فالقياس و الاستقراء مختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط يظهر من المثالين المذكورين، م. ١ - حكم، خ ل.

عدمي، ثم ما خلا عن الجامع، واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يشتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً<sup>١</sup> و عدماً و هو مع أنه يقتضى كل واحد منهما علة للأخرى، لا يجدى بطائل، لان التلازم لو صح، لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع، و تارة بالتقسيم و السبر و هو ان يقال: تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلاً او بكونه كذا و كذا، ثم يسبر فلا يوجد معللاً بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلاً فيلعل به وهم يطالبون اولاً بكون الحكم معللاً، و ثانياً بحصر الاقسام، و ثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثانية فما فوقها مما يمكن.

و لو سلم الجميع، لما افاد اليقين ايضاً لان الجامع، ربما يكون علة للحكم فى الاصل كونه اصلاً دون الفرع، او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثانى و قد اختص الاصل بالاول.

ثم ان صح كون الجامع علة للفرع، كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل، الخطابة ثم الشعر و يسمى فى الخطابة اعتباراً و المنهج منه بسرعة برهاناً.

قوله: «و اما القياس، فهو العمدة و هو قول مؤلف من اقوال، اذا سلم ما اورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر».

القياس، قد يكون بالفاظ مسموعة، و قد يكون بافكار ذهنية و كذلك القول، فالقول المسموع، جنس للقياس المسموع و الذهني للذهني و قد يورد الدال على الجنس

١ - قوله: «و هو التلازم وجوداً» و هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع، فان كان المتلازمان جزئيين، لم يفد و ان كانا كليين فلو اقتضا عليه الجامع للحكم، لاقتضاء عليه الحكم للجامع لان كل واحد منها، يلزم الآخر وجوداً و عدماً فيكون كل واحد منهما علة للآخر و هو محال، و مع ذلك لا فائدة فيه لعدم النزاع فى تحقق الحكم لثبوت المعنى حينئذ و ايضاً الاستدلال دورى ليتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم فى الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم فى الفرع بالتلازم الكلى، يلزم الدور، م.

بالاشتراك أو التشابه في حدّ ما هو كذلك<sup>١</sup> والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس، فالقياس هو المؤلف من الاقوال.

وليس من شرط القياس أن يكون ما اورد فيه مسلماً - كما سيصرح به الشيخ - بل من شرط كونه قياساً كونه بحيث اذا سلّم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة.

فإن المورد في الخلف لا يكون مسلماً أصلاً والقول اللازم أنما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب - كما مرّ في باب العكس -

وقوله: «لزم عنه»، يشتمل ما يلزم لزوماً بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوماً غير بين كما في غيرها.

قوله «لذاته»، يفيد أنها لا تستلزم القول الآخر لاضمارها على قول لم يصرح به او يكون بعضاً في قوّة قول آخر، بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر - كما سيأتي في قياس المساواة - واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوّة قول آخر، فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم واما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوّة قولنا: الممكن ليس بقديم.

وقد يزداد في هذا الحدّ قيدان آخران، فيقال: قول آخر متعيّن اضطراراً، وفائدة قيد التّعيين ان قولنا في الكشل الاول - مثلاً - لا شيء من الحجر بحيوان وكلّ حيوان جسم، ليس بقياس، اذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً، مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا: بعض الجسم ليس بحجر. وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال، قد يلزم عنها قول في بعض الموادّ، دون بعض، كما اذا اقترن قولنا: لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا: وكلّ انسان ناطق وتارة بقولنا: وكلّ انسان حيوان، فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق، ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك، فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً. وفرق

١ - قوله: «و قد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حدّ ما هو كذلك»، اي لما كان القول، يقال على المسموع وعلى المعقول كما ان القياس يقال عليهما، جاز ان يذكر في حده واما احتياج الى ذلك، لان القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهاناً واما الازبعة الأخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع، م.



بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها<sup>١</sup> و بين ما يلزم عنها قول ضروري، فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن و لكن لزوماً ضرورياً.

يقوله: «و اذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياساً او استقراء او تمثيلاً سميت حينئذٍ مقدمات، و المقدمة صارت جزء قياس او حجة، و اجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذٍ حدوداً، و مثال ذلك كل «ج»، «ب»، و كل «ج»، «ا» يلزم منه أن كل «ج»، «ا»، كل واحد من قولنا<sup>٢</sup> - كل «ج»، «ب» و كل «ب»، «ا» مقدمة، و «ج» و «ب» حدود.

و قولنا وكل «ج»، «ا» نتيجة و المركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه، حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس، و ليس من شرطه ان يكون مسلّم القضايا، حتى يكون قياساً بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلّمت قضاياها، لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم و يكون القول فيها قياساً لانه بحيث لو سلّم ما فيه على غير واجبه، كان يلزم عنه قول آخر».

اكثره ظاهر. و اما قال: «و اجزاء هذه التي تسمى مقدمة التي تبقى بعد التحليل»، لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجرى مجرى المحشوء، فلا تكون هي ذاتية، و من الذاتية، ما لا يبقى بعد التحليل و هو الصورية كالرابطه و الجهة و حرف السلب و جميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية و انما سميت «حدوداً» لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات و هي الاركان التي تقع النسبة بينها.

### \* اشارة خاصة الى القياس \*

١ - قوله: «و فرق ما بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها» جواب سؤال و هو النقض بالمقدمات الممكنة، فانه لا يلزم منها ضروري و الجواب ان المراد اللزوم الضروري، لا اللازم الضروري، م.  
٢ - «قولينا» خ، ل.

«و القياس على ما حققناه، نحن على قسمين: افترائي و استثنائي، فالافترائي، هو الذي لا يتعرض فيه التصريح باحد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بل كما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا في المثال المذكور، و اما الاستثنائي، فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك: ان كان عبدالله غيباً، فهو لا يظلم، لكنه غيباً فهو اذن لا يظلم، فقد وجدت في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بعينها. و مثل ذلك قولك: ان كانت هذه الحمى حمى يوم، فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً فينتج أنها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة و هو نقيض النتيجة، و الافترائيات قد تكون من حمليات ساذجة، و قد تكون من شرطيات ساذجة و قد تكون مركبة منهما و التي يكون من شرطيات ساذجة، فقد تكون من متصلات ساذجة، و قد تكون من منفصلات ساذجة، و قد تكون مركبة منهما.

فاما عامة المنطقيين، فانهم تنبهوا للحمليات فقط و حسبوا ان الشرطيات لا يكون الاستثنائية فقط، و نحن نذكر الحمليات باصنافها، ثم نتبعها ببعض الافترائيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال و اسدّ علوقاً بالطبع، ثم نتبعها بالاستثنائيات، ثم نذكر بعض الاحوال التي يعرض للقياس و قياس الخلف. و تقتصر في هذا المختصر على هذا.

المنطقيون، قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات او شرطيات، و خصوصاً الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لا ينتبهون للشرطيات الافترائية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة و الاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير، فلما وقف الشيخ لاجراء الشرطيات الافترائية من القوة الى الفعل فحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الافترائيات و الاستثنائيات. و باقى الفصل ظاهر.

### \* اشارة خاصة الى القياس الإفترائي \*

«القياس الافترائي، يوجد فيه شيء مشترك مكرّر يسمى «الحد الأوسط» مثل ماكان في مثالنا السالف و يوجد فيه لكل واحدة من المتقدمتين شيء يخصهما مثل ماكان في مثالنا «ج» في مقدمة و «ا» في مقدمة و توحد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين، حيث قلنا: فكل «ج»، «ا» و ما صار منهما في النتيجة موضوعاً او مقدماً مثل «ج» الذي كان في مثالنا فانه يسمى «الاصغر» و ماكان محمولاً فيه او تابعاً مثل «ا» في مثالنا فانه

يسمى «الاکبر» و المقدمه التي فيها الاصغر يسمي «الصغرى» و التي فيها الاكبر يسمي «الكبرى» و تأليفهما تسمي افتراضاً و هيئة التأليف من كيفية و ضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمي «شكلاً» و ماكان الافتراضات مُتجاً يسمي «قياساً».

هذا الفصل، يشتمل على ذكر المُصطلحات و هو ظاهرٌ و الاوسط سمي اوسطاً لانه واسطة بين حدّي المطلوب بها بين الحكم باحدهما على الآخر، و الاصغر سمي اصغراً، لاحتمال كونه جزئياً تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عن اقتناص الحكم الكلي الايجابي، و الاكبر سمي اكبراً لكونه كلياً فوق الاوسط في ذلك الترتيب. و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين<sup>١</sup> الاول: «ا» اذا قلنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب»

١ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين»، لما ذكروا ان القياس الافتراضي، لا بُد فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرر حده و قد لا يُنتج مع تكرر الحد، اما الاول فقولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج»، يُنتج «ا» مساوٍ لـ«ج» و كقولنا: الدرة في الحققة و الحققة في البيت، يُنتج الدرة في البيت و اما الثاني فقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنسٌ و لا ينتج ان الانسان جنس.

و أُجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس، غير الحيوان الذي حمل على الانسان، لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره و هو صورة عقلية مجردة، و المحمول على الانسان، هو مطلق الحيوان الذي لا شرط في اصلاً فلم يتكرر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس، لو كان غير محمول على الانسان او غيره، فلا يكون محملاً على شيء من الحقايق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقايق، فلا يكون جنساً فالحيوان الذي حمل عليه الجنس، لا يكون جنساً و انه محال. و الثاني ان الشيخ صرح في «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شيء، ليس بجنس، بل مادة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء، لما كان جزئياً للتوع متقدماً على النوع في الوجود، لتقدم الجزء على الكل بالضرورة، فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النوع في الوجود، لانه الجزء الاخير له و ما مع الشيء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرابع ان الجنس لو كان بشرط لا شيء و هو جزء الماهية، كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه في الوجود، فيكون ثبوت جنس الجنس للتوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشيخ في «الشفاء» اجاب الشارح عن الاشكال الاول، بان المساوي، لمساوٍ لـ«ج»، ان لم يغير

مساوٍ لـ«ج» انتج فد«ا» مساوٍ لـ«ج» و المتكرر هيهنا ليس حداً فى المُقدّمَتين، بل جزء حدّ من احديهما و جزء تامّ من الأخرى وكذا اذا قلنا الدّرة فى الحقّة و الحقّة فى البيت فالدّرة فى البيت، و الثّانى اذا قلنا: الانسان حيوان و الحيوانُ جنسٌ تكرر الحدّ بتمامه و لم ينتج، ثمّ قال و اجيب عن هذا بانّ الحيوان الّذى هو جنس، ليس هو الّذى يُقال على الانسان و ذلك لانّ الاوّل بشرط لا شىء و الثّانى لا بشرط شىء، فاذن المعنى مختلف. و هو ضعيفٌ، لانّ الحيوان الّذى هو الجنس، لو لم يكن مقولاً على الانسان جنساً و ايضاً هو جزء و الجزء سابق فى الوجود فكيف يقومه الفصل. و ايضاً يلزم منه ان يكون جزءً الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود فكيف يقومه الفصل و ايضاً يلزم منه ان يكون جزءً الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود على الجزء الّذى هو الجنس، بخلاف ما ذكرتموه.

و شنع فى جميع ذلك على الشيخ، ثمّ قال: يشبه ان يكون الجواب انّ الحيوان الّذى يحمل عليه الجنس، هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالذى يحمل على الانسان هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و بين الامرين فرق.

و قول: الجواب عن اشكاله الاوّل انا اذا قلنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج» فد«ا» مساوٍ لـ«ج» فقد وضعنا القول فى القضية الثانية على «ب» الّذى هو جزءٌ من احد حدّي القضية الاولى مكانه فى القضية الثانية و يكون ذلك كما اذا قلنا: زيدٌ مقتول بالسيف و السيف آلةٌ حديديةٌ، فزيدٌ مقتولٌ بالآلة حديديةٌ، فهذه القضية هى القضية الاولى الا انّ السيف قد حذف منها و أُقيم مقامه ما هو مقولٌ عليه، ثمّ لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف و مفهوم بالآلة حديديةٌ تغيّر، يقتضى ان يكون احدهما المحمول على

قولنا مساوٍ لـ«ب»، فلم يكن قياساً لانّ النتيجة هى بعينها المقدّمة الاولى حينئذٍ و ان غيرتها، فيكون فى قوّة قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المساوى لـ«ب» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» فد«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» لـ«ب» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج». و عن الثّانى انّ الحيوان المحمول على الانسان، هو الحيوان من حيث هو و الحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم، فلا حدّ اوسط هيهنا، م.

الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلاً بل هما بمنزلة لفظين مُترادفين يُعبران عن شيء واحد و على التّقدير الاول كان قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف و السيف آلةٌ حديديةٌ فى قوّة قياس صورتهُ زيدٌ مقتولٌ بالسيف و المقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية الّذى ظنّناه نتيجةً فهو بعينه قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف الّذى ظنّناه مقدّمةً و حينئذٍ لم يكن بينهما فرق لانّ محمولهما اسمان مُترادفان الّا انّ احدهما يشتملُ على جزءٍ هو لفظة «ما» و الثانى يشتمل على جزءٍ هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ و المرادُ منهما شيءٌ واحد و قس عليه المثالين المذكورين و ما يجرى مجريهما الّا انّ المثال الثانى انّما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرّة فيما هو فى البيت و يتوصّل من ذلك الى قولنا فالدرّة فى البيت باضافة مقدّمة اخرى اليه هى قولنا و كلّ ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد ان شاء الله.

و [الجواب] عن اشكاله الثّانى: انّ الجواب الاول و هو انّ الحيوان الّذى هو الجنس، غيرُ الّذى هو المقول على الانسان حقّ، لكن ليس وجه التّغاير انّ احم هما بشرط لاشيء و الثّانى لا بشرط شيء فانّ كليهما لا بشرط شيء فانّ شرط الشّء هيهنا يُراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورتهُ محصلاً بل وجه التّغاير انّ احدهما مأخوذٌ مع شيء و ان لم يكن اخذ ذلك الشّء شرطاً فى مفهومه ليتحصّل، و الثّانى ليس مأخوذاً مع شيء و ان جاز ان يؤخذ مع شيء و بيانه انّ الحيوان المقول على الانسان، ليس بعامّ و لا خاصّ، اذ يمكن حملة على زيد كما يمكن حملة على الانسان و الّذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس عامّ مركّب من الاول و من معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء ممّا هو تحتُهُ و فرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيرُه جنساً و بين ما قد عرض له ذلك، فالمحمول هو الاول و الجنسُ الثّانى و ما اجاب به على سبيل الشكّ فهو الجواب و لكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان، بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره أنّه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولاً على الانسان، و من المحمول على الانسان فقط، أنّه محمول عليه فقط، و الا صوب ان يقال الحيوان الّذى هو الجنس هو المحمول على الانسان و غيرهٌ من حيث هو كذلك و الّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر و هذا البحث غيرُ متعلّق بهذا الموضوع الّا الشارح لمّا اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فيه.

### \* إشارة إلى اصناف الاقترايات الحملية \*

«أما القسمة، فيوجب ان يكون الحدّ الاوسط اما محمولاً على الاصغر موضوعاً للاكبر واما بعكس ذلك، واما محمولاً عليهما جميعاً، واما موضوعاً لهما جميعاً، لكنّه كما انّ القسم الأوّل و يسمونه الشكل الأوّل قد وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسيته ضرورة النتيجة بينة بنفسها، لا يحتاج الى حجة، كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع، يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقّة مُضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن و الطبع قياسيته و وجدنا القسمان الباقيان و ان لم يكونا يمتنّ قياسية ما فيهما من الاقسيّة قُربتين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما قبل ان يبيّن ذلك، او يكاد يبان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لميّة قياسيته عن قرب و لهذا صار لهما قبول و لعكس الأوّل اطّراح، و صارت الاشكال الاقتراية الحملية المثلثت اليها ثلاثة و لا يُنتج منها شيء عن جزئيتين، و اما عن سالتين ففيه نظر، سنشرح لك».

**اقول:** المُتقدّمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولاً في احدى المُقدّمين موضوعاً في الأخرى، و الى ما يكون موضوعاً فيهما، و الى ما يكون محمولاً فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلاثة و لم يعتبروا انقسام الأوّل الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم، و المتأخرون لما تنبّهوا لذلك، اعتذروا لهم بانّ الرابع حذفه لبعده عن الطبع و ذلك لانّ الاولى هو المُرتّب على الترتيب الطبيعيّ و الرابع مخالف له في مقدّمته جميعاً فهو بعيد جداً عن الطبع، و اذا كان من عادتهم بيان الشكّلين الآخرين بعكس احدى المُتقدّمين ليرجع الى الشكل الأوّل، و وجدوا بيان الرابع محتاجاً الى عكس المُتقدّمين جميعاً حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقّة مُضاعفة.

و اعلم انّ الشكّلين الآخرين و ان كانا يرجعان الى الأوّل بعكس احدى المُقدّمين، فليسا بحيث يكون الأوّل مغنياً عنهما و ذلك لانّ من المُتقدّمات ما يكون له وضع طبيعيّ يغيّره العكس عن ذلك، كقولنا: الجسم منقسم و النار ليست برئية، فانّ عكسهما، ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول، و امثالها انما يختصّ بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه، لا ينبغي ان يتكلّف بردها الى غير ذلك الشكّل، و اذا كان ذلك كذلك، فللشكّل الرابع

أيضاً غناءً لا يقوم غيره مقامه، أما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات<sup>١</sup> الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك، واما في الضروب التي لا ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعاً.

واعلم ان القياس ينقسم الى كامل و الى غير كامل، و الكامل في الحملات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير و هذه قسمة القياس بحسب العوارض. قوله: «و لا يُنتج منها شيء عن جزئيتين»، و ذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون مُتحدداً فيهما و يمكن ان لا يكون، فلا يُنتج الايجاب و لا السلب.

قوله: «اما عن سالتين ففيه نظر»، المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق، ان القياس لا ينعقد عن سالتين و الشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور و هو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة و لذلك قال: ففيه نظر.

قوله: «الشكل الاول: هذا الشكل شرطه<sup>٢</sup> في ان يكون قياساً ينتج القرينة ان يكون صفراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق ايجاباً كما يصدق سلباً فيدخل اصغره في الاوسط و يكون كبراه كلية ليتعدى حكماً الى الاصغر لمعومه جميع ما يدخل في الاوسط».

**اقول:** المحصورات الاربع، ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر، في كل شكل، لكن بعضها ينتج و يسمى قياساً، و بعضها لا ينتج و سمي عقيماً.

و اذا اعتبرت الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة، حصلت ضروب من

١ - قوله: «اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات»، اي تبديل الصغرى بالكبرى، اذا الرابع يرتد الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين، و اخرى بعكسها فلان من المطالب ما يحصل من المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الرابع، فلم ينظم القياس على نهج الشكل الاول، كان اللازم عكس المطلوب و يعبر عن النظام الطبيعي. و الاكثر في قوله: «و هو اكثر ضروب الشكل الاول»، مستدرک، لان مجموع ضروبه بيّنة الا اذا اعتبرت الجهات، م.

الختلاطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات في نفسه، و لكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج و فقدانها سباب العقم.  
فللشكل الاول شرطان: الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة<sup>١</sup> اي: تكون

١ - قوله: «الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة»، اذا كانت الصغرى، سالبةً ممكنةً او وجوديةً لا دائمة، يُنتج لانّ السالبة المُمكنة يلزمها موجبتها و موجبتها تُنتج فيكون سالبتها منتجة لانّ لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت لا سالبة الممكنة مع الكبرى، صدق موجبتها مع الكبرى و متى صدقت مع الكبرى، صدقت النتيجة هو المطلوب اذ انّ النتيجة تكون ممكنة موجبةً و كذلك في الوجودية اللدائمة لكنّها تنتج بوجهين، فان لها لازمين الموجبة اللدائمة و الموجبة اللاضرورية، فهو تنتج بالوجهين معاً.

فان قيل: قول الشيخ، يجب ان يكون الصغرى موجبةً او في حكمها، بان كانت ممكنة يكون الاصغر في الوسط، دال على انّ الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلاً في الوسط، و ليس كذلك، لانّ الحكم في الكبرى، على ما هو الوسط بالفعل، فلا يتناول ما هو الاوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلاً، فنقول: المراد مادة الامكان التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصلً بالفعل، فيتحقق لاندراج. و الى السؤل و الجواب، اشار بقوله: «ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل». فان قلت: اذا لم يتحقق الاندراج، حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج به، فنقول: لا نسلم، بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج البين، كما يجيء و اما نظر الشارح بانّ الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم تنتج بالذات، بل بواسطة استلزامها الموجبة، فمندفع لانّ المراد بالاستلزام الذاتي، في تعريف القياس، ليس انه لا يكون بواسطة اصلاً و اذ خرج البيان بالعكس المستوي، بل انه لا يكون بواسطة مقدّمة غريبة و هي ما يُعاير حدودها، حدود القياس و الموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك، ثم انه ان اراد ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام و هو انّ موجبة القضية المركبة، ليست مغايرة لسالبتها فانّ كلاً منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطاً يحتمل الطرفين، كما في الامكان الخاص، او ربطاً موجوداً في الطرفين كما في الوجودية اللدائمة الموجبة و السالبة محصلهما ربط مشتمل على الايجاب و السلب و الفرق بينهما ليس اذ في اللفظ و النتيجة لا يلزم السلب او الايجاب اللفظيين، بل انما يلزم بسبب اشتغال القضية على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة و هي حاصله في السالبة، فتكون انتاجاً ذاتياً و حاصل



سالية يلزمها موجبة، او مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة، فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات و يكون النتائج هي نتائج الموجبات و الممكنة.

فيقول الشيخ: «ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت مُمكنة»، ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي، حاصل فيه بالفعل، لانّ الممكن الصّرف، لا يقتضى دخول الاصغر في الاوسط بالفعل.

و قد حكم الشيخ به هيئها فانه قال: «فيدخل اصغره في الاوسط»، و اعلم ان هيئها موضع نظر و ذلك ان مثل هذا القياس، اعنى الذى يكون صغراه في قوة الموجبة، لا يكون منتجاً لذاته، بل لغيره و قد اعتبر هذا القيد في حد القياس و التحقيق فيه ان السلب و الايجاب في امثال هذه القضايا، انما يكونان في العبارة فقط و يكون ربط محمولاتها الى موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهى انما تنتج لتلك النسبة لذاته لا الايجاب و السلب اللفظيين و هذا الشرط اعنى الاول يُفيد دخول الاصغر في الوسط، الذى به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط، شامل للاصغر الداخلى فيه و لولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس و لا يقع على الحَجَر و هما خارجان عنه.

و الشرط الثانى، كون الكبرى كلية و هذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الوسط و لولاه لما علم ان جزء الذى وقع عليه الحكم من الوسط، هل هو الاصغر، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق و لا يقع على التاهق و هما داخلان فيه.

هذا الكلام، ان انتاج السالبة المركبة للايجاب المُشتملة هي عليه لا لانها في قوة موجبتها المركبة و ذلك لانه لا فرق بين الموجبة و السالبة في المعنى و الموجبة يُنتج بالذات فتكون السالبة مُنتجة بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى و لا فرق في المعنى، و هذا كلام محقق لكنّه يُنافى ما ذكره اولاً ان هذه السوالب تنتج بقوة تلك الموجبات و قد شرحناه و كان كلام الشيخ ليس الا هذا و هو ان صغراه اما موجبة او في حكمها بسبب اشتغالها على الايجاب، لا بسبب استلزامها لموجبتها، م.

وقد ظهر ممّا تقرّر، ان حكم النتيجة في الضّرورة واللاضرورة والدوام اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصّغرى فعلية لانّ اصغر اذا كان داخلاً في الوسط بالفعل، كان الحكم عليه حكماً على الاصغر، اى حكم كان.

قوله: «قرائنه القياسية بيّنة الانتاج».

فهذان الشّرطان، اعنى: ايجاب الصّغرى و كلية الكبرى، يوجدان معاً في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة، فانّ الايجاب اما كلّي و اما جزئى و الكلية اما ايجابية او سلبية و مضروب الاثنين في نفسه اربعة، فاذن القرائن القياسية اربعة و الباقية عقيمة لفقدان احد الشّرطين او كليهما، و اذا كانت الصّغريات موجهة بجهات تسلتزم سالبتها موجبها، كانت القرائن القياسية، ثمانية و جميع هذا القرائن، بيّنة الانتاج في هذا الشكل لما ذكره.

قوله: «فانه اذا كان كلّ «ج» هو «ب» ثم قلت كلّ «ب» هو بالضّرورة او بغير الضّرورة «ا» كان «ج» ايضاً «ا» على تلك الجهة».

هذا هو الضّرب الاول فينتجُ موجبة كلية تابعة للكبرى في الضّرورة واللاضرورة.

قوله: «وكذلك اذا قلت: بالضّرورة لا شيء من «ب»، «ا» او بغير الضّرورة دخل «ج» تحت الحكم الاول لا محاله».

وهذا هو ضرب الثانى و ينتجُ سالبة كلية كذلك.

قوله: «وكذلك اذا قلت بعض «ج»، «ب» ثم حكمت على «ب» اى حكمان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عامّاً لكلّ «ب» يدخل ذلك البعض من «ج» الذى هو «ب» فيه».

فيكون قرائنه القياسية هذه الاربعة و هذان الضّربان صغراهما موجبة جزئية و كبراهما كلية اما موجبة او سالبة و هما الثالث و الرابع، و الثالث يُنتجُ موجبة جزئية، و الرابع سالبة جزئية فهذه هى الضّرورب الاربعة و قد انتجت المحصورات الاربعة.

قوله: «و ذلك اذا كان كل «ج»، «ب» بالفعل، كيف كان و اما اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان، فليس يجب ان يتعدى الحكم من «ب» الى «ج» تعدياً بيّناً.

**اقول:** معناه ان كون انتاج هذه القرائن<sup>١</sup> و كون النتيجة تابعة للكبرى الجهات المذكورة، انما يكون بيّناً اذا كان الاصغر داخلياً بالفعل في الاوسط و ذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة، يلزمها موجبة فعلية، اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعدياً بيّناً بل انما يتعداه بالقوة فقط و يحتاج الى بيان.

و الحاصل: ان قياسات هذا الشكل، كاملة اذا كانت الصغرى فعلية، و غير كاملة اذا كانت ممكنة، الصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يؤلف مع كبرى ايضاً بالقوة، او مع كبرى فعلية و لكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان.

و كان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف و الرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين و ليس فيه زيادة و وضوح مع الاشتغال على خبط كثير و سوء ترتيب، فعدل

١ - قوله: «و معناه ان كون انتاج هذه القرائن» حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في شكل الاول، انما يكون مبيّناً اذا كان الصغرى بالفعل، اما اذا كانت بالقوة، فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط الا بالقوة، فالصغرى اما بالفعل او بالقوة، فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان يكون بالقوة او بالفعل ما بالفعل اما ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً، فمراد الشيخ من كون الصغرى والكبرى ممكنة، ليس هو الامكان العام الشامل للقوة و الفعل، بل الامكان الصّرف المقابل للضعف لان الكلام في التعدى عن البين و هو لا يكون الا اذا كان بالقوة اذ يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال: الانتاج البين، انما يلزم اذا كان الصغرى حكم فيها بالفعل، اما اذا حكم بالامكان البين، فليس يستلزم الانتاج البين و ان احتتمل ذلك لاشتمالها الفعل و لهذا قال: و «فليس يجب ان يتعدى» و لم يقل: لا يجب ان لا يتعدى تعدياً بيّناً، فاذا كان الصغرى ممكنة، فالكبرى اما ان تكون غير موجهة و هي المطلقة او موجهة و هي اما ان تكون بالضرورة و هي الضرورية او باللاضرورة و هي الممكنة، فالممكنة على هذا، شاملة بالقوة و الفعل و الممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل، فلو كان المراد بالامكان، القوة الصّرفة هيئنا، لكان الامكان مستعملاً للامكان، بخلاف الاصطلاح، م.

الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبيّنها بياناتٍ ثلاثة.

قوله: «لكنّه ان كان الحكم على «ب» بالامكان، لكان هناك امكان و هو قريب من ان يعلم الذهن أنّه امكان فانّ ما يمكن ان يمكن قرب الطبع الحكم بأنّه ممكن».

هذه بيان الاختلاط الاول<sup>١</sup> و هو الاختلاط من المُمكنين و قد اكتفى فيه بأنّ الذهن يعلم بسهولة أنّ ما يمكن يكون ممكناً و ذلك لانّ الشيخ يعميل الى انّ هذا الاختلاط كاملٌ غير محتاج الى زيادة بيان و بيّن ذلك انّ الممكن، هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال. فاذا فرض «ج» الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون «ا» مثلاً خرج من الامكان

١ - قوله: «هذه بيان الاختلاط»، قد سلف انّ الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوّة الصّرفه فالفعل الذي في مقابلته اما ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً كما فهم بعض تلامذة المعلّم الاول، في قسمة القضية الى الثلاثة، فاراد بالمطلقة في هذه الاختلاطات، المطلقة اللاضورية كما سيصرح في ما بعد هو ينتج ممكنة خاصة، لانّ الصغرى اذا فرضت فعليه لم يلزم منه محال و هي مع الكبرى اللاضورية تنتج مطلقة لا ضرورية فيصدق ممكنة خاصة - كما مرّ - لكنّ الممكنة الصغرى ربما تقع بالفعل فحينئذ تكون النتيجة بالفعل، و ربما تبقى بالقوّة، تكون النتيجة بالقوّة فالنتيجة شاملة للقوّة و الفعل و هو الامكان الخاصّ الشامل للقوّة و الفعل.

و اما ما ذكره الشيخ من الامكان العام، فمراده العموم لغةً، لا العموم الاصطلاحى. هذا كلام الشارح و هو خروج عن الاصطلاح القوم من غير ضرورة بل يُمكن المحافظة على الاصطلاح - كما اشرنا اليه - و يكون مراده لا محالة بالاطلاق، اى بالطلق، المطلق العام ليكون النتيجة ممكنة لانّ الكبرى المطلقة اذا صدقت في مادة الضّرورة، كانت النتيجة ضرورية اذ اللاضورية من الصغرى لا يتعدى اليها و النتيجة المُحتملة للضّرورة و اللاضورية لا تكون اّلا ممكنة عامّة. و اما قوله: «لا يكون مناسباً للبحث الذي نحن فيه» فبناء على ما فسّر الامكان بالقوّة المحضة و الاطلاق باللاضورى و قوله: «و لا يكون القول بانّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامكان العام صحيحاً» ظاهر الفساد، لانّ الشيخ ما حصر العام، بل اللازم، كذلك الاختلاط ليس اّلا الامكان العام لاحتمال الضّرورة كما ذكرنا. و اعلم انّ الامكان العام، شاملٌ للقوّة و الفعل لكن بحيث لا يشتمل فعليه الضّرورة و كان المراد من قوله: «من وجه آخر»، هذا الوجه، م.

الأول الى الوجود فقط، سقط الامكان الأول و صار «ج» هو ما يمكن ان يكون «ا» بحسب ذلك الفرض، ثم اذا فرض مرّة أخرى أنّه موجود، قد سقط الامكان الثاني ايضاً و كان «ج» بالوجود «ا» من غير لزوم محال. و كلّ ما يصير بالفرض موجوداً من غير لزوم محال، فهو ممكن. فاذن «ج» يمكن ان يكون «ا». و الوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود، في الذهن و قريب من الموجود فيه، أنّه أنّما يحصل فيه من انعكاس قولنا: كل ما ليس بممكن، يمتنع ان يكون ممكناً و هو اولي في الازدهان عكس النقيض الى قولنا فكلاً ما لا يمتنع ان يكون ممكناً فهو ممكن و هو المطلوب.

قوله: «لكنّه اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان الحقيقي الخاص و كل «ب»، «ا» بالاطلاق جاز ان يكون كل «ج»، «ا» بالفعل و جاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمّها من الامكان العام».

و هذا بيان الاختلاط الثاني و هو الاختلاط من ممكن و مطلق، فينتج ممكناً و ذلك لانّ الممكن اذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مُطلقتين و يكون انتاجه بيتاً و لا يلزم منه محال، فاذن هو ممكن، و لا يجب ان ينتج مطلقاً لانّ الحكم على الاصغر ربما يكون بالفعل ألاً عند كونه اوسط بالفعل و هو ممّا لا يخرج الى الفعل ابداً كما اذا قلنا: كل انسان كتب بالامكان و كلّ كاتب مباشر للقلم بالاطلاق، فلا يلزم منه كون كلّ انسان بمباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان، و ربما يكون بالفعل كقولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان و كلّ كاتب محرّك بالاطلاق، فكلاً انسان متحرّك بالاطلاق.

و الامكان العامّ في قول الشيخ: «فكان الواجب ما يعمّها من الامكان لا ينبغي ان يحمل على الذي يعمّ الضروري و غير الضّروري بحسب الاصطلاح، بل ينبغي ان يحمل على ما يعمّ القوة و الفعل و هو العامّ بحسب اللغة و ذلك لانّ الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل، كالوجوديات و قد يقع على ما لم يخرج الى الفعل، بل هو بالقوة بعد كالاتقالي على ما قرّرناه، فالاختلاط اذا كان من الممكن بالقوة المحضة و مطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما و لا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا: زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان، ثم قلنا: و كلّ من يكتب، فهو مباشر للقلم، ينتج: فزيد مباشر للقلم بالامكان، لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالعقل في غير حال الكتابة

التي هي بالقوة بعد، بل بإمكانٍ شاملٍ للفعل والقوة معاً فهذا هو المناسب.  
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب، وأما أن حمل الامكان العام على ما يعم  
الضرورة واللاضرورة وحمل الامكان في قوله: «وكل «ب»، «ا» بالاطلاق» ايضاً على  
الاطلاق العام، كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقاً ألاً أنه لا يكون مناسباً للبحث الذي  
نحن فيه ولا يكون القول بأن ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحاً فان الامكان  
الخاص ايضاً قد يعمها من وجهٍ آخر.

قوله: «فان كان كل «ب»، «ا» بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في  
بيان ذلك وجهاً قريباً فنقول: ان «ج» اذا صار «ب»، صار محكوماً عليه بان «ا»  
محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ولا كان  
زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط ولو كان أما يحكم عليه بأنه «ا» عند ما يكون «ب» لا عند  
ما لا يكون «ب» كان قولنا: كل «ب»، «ا» بالضرورة كاذباً على ما علمت، لان معناه كل  
موصوف بأنه «ب» دائماً او غير دائم، فإنه موصوف بالضرورة انه «ا» مادام موجود الذات  
كان «ب» او لم يكن».

وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن و ضروري وقد زعم جمهور  
المنطقيين أنه ينتج ممكناً والشيخ بين أنه ينتج ضرورياً وكلامه ظاهر.  
والحاصل من ان الممكن، اذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق و ضروري و  
كانت النتيجة ضرورية - كما مر - وكلما كان ضرورياً فهو في جميع الاوقات ضرورياً،

١ - قوله: «و لنورد في بيان ذلك وجهاً آخر قريباً» تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط  
بالفعل، كانت النتيجة ضرورية في نفس الامر وان لم يفرض كذلك و ألاً لا نقلب ما ليس  
بضروري في نفس الامر ضرورياً على تقدير ممكن وأنه محال. هذا كلام الشارح وكلام الشيخ  
هو ان الحكم في الكبرى بضرورة وصف الاكبر، مادامت الاوسط موجوداً وهذه الضرورة لا  
تتوقف على انصاف ذات الوسط و ألاً لم تكن ضرورة ذاتية، بل وصفية فيحتمل ضرورة الاكبر  
ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط، م.

فان كانت النتيجة قبل فرضنا ايضاً ضرورية فالأوسط في هذا القياس<sup>١</sup> لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر، بل افاد العلم به.

وقد حصل من هذا البحث، ان الكبرى الضرورية مع جميع الضروريات الفعلية و غير الفعلية ينتج ضرورية، و الكبرى الغير الضرورية، ان كان مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية و ان كانت احديها او كلتاها ممكنة، ينتج ممكنة، و الكبرى المحتملة لهما<sup>٢</sup> ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى الحاصلة من صغرى فعلية مع اى كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفيّة، و بعضها يتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة و مطلقة عامتين او خاصتين.

١ - قوله: «و الاوسط في هذا القياس» جواب سؤال و هو: ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسطه بين طرفي المطلوب حشو لا فائدة فيه و الجواب انه لا دخل له في ثبوت الضرورة في نفس الامر و لكن له مدخل في العلم به، م.

٢ - قوله: «و الكبرى المحتملة لهما»، اى الضرورة و الاضرورة تنتج محتملة لانها و الصغرى ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية فان كانتا او احدهما ممكنة، كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال: حيث ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط و يثبت عند عدم الاوسط لكنها انما يثبت لذات الاوسط و انما يثبت الاصغر لو كان داخله في ذات الاوسط و هو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلاً، فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل.

و اجاب عنه بوجهين، الاول ان الاوسط اذا كان مسلوباً عن الاصغر دائماً و الدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق سالية ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس، و هذا انما يتم في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم. الثاني ان الاوسط و ان لم يثبت الاصغر اصلاً يمكن فرضه بالفعل، فعلى هذا الفرض تكون النتيجة ضرورية فتكون ضرورياً في نفس الامر لان ما ليس بضروري، يمتنع ان يكون ضرورياً فما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون لا يوصف بـ«ب» دائماً حكم تناقض للقسم الاول لا يقال: اذا فرض بالفعل اعداد افراد الاوسط بالفعل، فربما لا يبقى الكبرى صادقا فلا ينتج. لانه نقول: الحكم في الكبرى، على جميع ما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل و الاصغر بما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل، فيكون داخل في افراد الاوسط و ليس هناك ازدياد اصلاً. م.

و بعضها يَنْتَقُ ان يكون بخلافها، كالحاصلة من ممكنة و مطلقة احديهما عامة و الأخرى خاصة، فإنَّ النَّتِيجَةَ تكون في الامكان كالصغرى و فى العموم و الخصوص كالكبى، و فى انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها، موضع نظر و هو أنّا اذا حكمنا على كلِّ «ب» اى حكم بانه «ا» او ليس «با» فإنَّ مُرادنا انَّ ذلك الحكم واقع على كُلِّ ما هو «ب» بالفعل على كُلِّ ما يمكن ان يكون «ب»، كما قرّرناه من قبل.

فان كان «ج» فى الصغرى يمكن ان يكون «ب» و لا يصيرُ شىء منه «ب» و لا فى وقت من الاوقات ان يكون «ب» دائم السلب عن كل واحدٍ منه من غير ضرورة، فان الحكم على كل «ب» لا يتناوله بوجه البتة و حينئذٍ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على «ب» و ذلك لانَّ ما يمكن ان يكون «ب» يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بـ«ب» بالفعل.

و الى ما لا يوصف بـ«ب» دائماً من غير ضرورة و يكون القسم الاول حكم امّا ضرورى بحسب الذات او غير ضرورى، و يكون للقسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم و لا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل «ب» ان يدخل فى ذلك الحكم، ما هو بالامكان «ب» و لا يكون بالفعل دائماً، و هذا الاشكال امّا يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضرورى كلّى و امّا يندفع الاحتمال المؤدى الى هذا الاشكال فى باب خلط الممكن الضرورى بانعكاس قولنا: كُلِّ ما ليس بضرورى بحسب الذات، فهو يمتنع ان يكون ضرورياً بحسبه و هذا ضرورى الى قولنا: كُلِّ ما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضرورى بالضرورة على طريق عكس التقيض.

قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة<sup>١</sup> جاز انى يكون

١ - قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة» اى: ممكنة خاصة او وجودية لا اائمة فاما السالبة الممكنة الخاصة تستلزم موجبتها، وكذا السالبة الوجودية مستلزم موجبتها فالصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية، تُنتج فكذا سالبها تنتج لانَّ انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة انَّ لازم اللازم لازم. فقول الشيخ: «لانَّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه»، الاولى ان يقال: موجبه سالبه، حتى يطابق البيان، و فى بعض النسخ لازم



سالبة و ينتج لانّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجه».

**اقول:** يُريد أنّ الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة، تنتج ايضاً ما تُنتج الموجبة بقوتها، و ليس هذا تكراراً لما ذكره فى صدر الباب، لانّ المذكور هناك، كان خاصاً بالفعليات و هيئها قد حكم على الوجه الشامل للقوة و الفعل لانّ الحكم العام لا تتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور، و قد وعد شرحه حين قال: «و اما عن سالبتين ففيه نظرٌ سنشرح لك».

قوله: «فنكون اذن النتيجة فيكفييتها و جهتها تابعة للكبرى فى كلّ موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى و جودية فانّ النتيجة ممكنة خاصة، او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فانّ النتيجة موجبة ضرورية الا فى شىء نذكره و لا يئلف الى ما يقال من أنّ النتيجة تتبع احسن المقدمتين فى كلّ شىء».

**اقول:** ذهب قومٌ من المنطقيين الى أنّ نتائج هذا الشكل، تتبع احسن المقدمتين فى الكمية و الكيفية و الجهة جميعاً اى اذا وقع فى حدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك و قد حقق الشيخ أنّه ليست كذلك مطلقاً بل هى تابعة فى الكمية للصغرى و فى الكيفية و الجهة للكبرى الا فى موضعين احدهما تقدّم ذكره و هو ان يكون الصغرى ممكنة و الكبرى غير ضرورية فانّ النتيجة تكون بالفعل و القوة تابعة للصغرى لا للكبرى.

و الثانى سيجىء ذكره و هو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية و الكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية و ان كان خاصة، لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المقدمتين فقول الشيخ:

«اذن النتيجة فى كفييتها و جهتها» الى قوله: «فانّ نتيجته ممكنة خاصة» ظاهره و قوله بعد ذلك: «او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فانّ النتيجة موجبة ضرورية» غير مطابق لما مرّ لانّ ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة «او» على ما

بصيغة الماضى فهو ظاهره لا اشكال عليه و قد مرّ فى صدر الكتاب انّ المراد بالممكنة الصادقة بالفعل حتى يحصل الاندراج و ذكر هيئها بحيث تشتمل القوة و العفل فلا تكرار، م.

قبله، اى على ما استثناءه مما يكون<sup>١</sup> النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كمام قبله، فإن النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع وقد وقع فيه تفاوت فى النسخة، قد غلب على ظن الفاضل الشارح أنه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخية. قال:

تقدير الكلام، هكذا: كلما لأن صغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة و تنتج لأن الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة والصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية، فان النتيجة موجبة ضرورية. قال: والفائدة فى ذكر ذلك، أنه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة و بهذا الكلام يتبين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يتسأنف فيقول:

فيكون اذن النتيجة فى كفيتهما او جهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل أا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية<sup>٢</sup> فان النتيجة ممكنة خاصة أا فى شىء نذكره و هو ما اذا كانت الصغرى ضرورية و الكبرى عرفية على ما يجىء بيانه و على هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيماً فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا.

**اقول:** و يحتمل أيضاً ان يكون كل واحد من لفظي؛ الصغرى و الكبرى قد تبدلت بالأخرى سهواً و يكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا أا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و اكبرى وجودية، فان النتيجة ممكنة خاصة، او الكبرى مطلقة خاصة و صغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية أا فى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثانى.

و يُريد بالمطلقة الخاصة، المطلقة العرفية، فانه قد عبّر عن العرفية ايضاً بهذه العبارة فى النهج الخامس حين قال:

١ - ممّا لا يكون، خ ل.

٢ - قوله «أا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية» تفيد الصغرى بالخاصة و الكبرى بالوجودية مستدرک فى الاستثناء لأن الصغرى لو كانت ممكنة عامّة و الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى، م.

«فان اردنا ان تجعل للمُطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحلية فيه ان نجعل المُطلقة

اخصّ مما يوجبه نفس الايجاب و السلب المطلقين»

و يكون قوله: «ألا في شيء ذكره» استثناء آخر عن قوله: «إنّ التّيجة موجبة ضرورية» و تقديره: «ألا اذا كانت المُطلقة العرفيّة لا دائماً، فإنّها لا تنتج مع صغرى الصّوريّة لما تذكره و قد يستقيم الكلام على هذا التّقدير ايضاً و التّسفس فيه أقلّ ممّا كان فيما ذكر الشارح لأنّ ذلك يحتاج الى حذف سطرٍ في موضع الحاقه بموضع آخر يستغنى فيه عنه بنوعٍ من التّأويل، و الى زيادة الواو في قوله: «ألا في شيء ذكره، و لله اعلم بحقيقة الحال.

قوله: «بل في الكيفية و الكميّة و على استثناء المذكور».

اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من أنّ التّيجة تتبع احسنّ المقدّمين في كلّ شيء، بل أنّما تتبعها في الكيفيّة و الكميّة دون الجهة، و على الاستثناء المذكور في الكيفيّة و هو أنّها في المُمكنات و الوجوديات لا تتبع احسنّ المقدّمين في السلب بل تتبع الكبرى.

قوله: «و اعلم أنّه اذا كانت الصغرى ضرورية و الكبرى وجوديّة صرفة من جنس الوجودي، بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف و به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لأنّ الكبرى يكون كاذبةً لأنّا اذا قلنا كلّ «ب»، «ج» بالضرورة ثمّ قلنا و كل «ب» فانه يوصف بانه «ا» مادام موصوفاً «ب» لا دائماً حكمنا بأنّ كلّ ما يوصف «ب» أنّما يوصف به وقتاً ما لا دائماً و هذا خلاف الصغرى، بل يجب ان يكون الكبرى اعمّ من هذه و من الضرورية حتّى يصدق و حينئذٍ فإنّ نتيجتها يكون ضرورية لا يتبع الكبرى و هذا ايضاً استثناء. و أنّما يكون ضرورية لأنّ «ج» يدوم بدوام «ب» فيدوم «ا» بالضرورة».

**اقول:** المراد أنّ الصغرى الضرورية و الكبرى العرفية الوجوديّة، لا يمكن ان تصدقا معاً، مثاله ان نقول: كلّ فلک متحرّك بالضرورة و كلّ متحرّك متغيّر لا دائماً بل مادام متحرّكاً و ذلك لأنّ الكبرى تقتضى دوام الاكبر، بحسب وصف الاوسط و لا دوامه بحسب ذاته فليزيم منه لا دوام الاوسط ايضاً بحسب ذاته، لأنّ الوصف لو كان دائماً للذات و الاكبر كان دائماً للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضاً دائماً للذات فان الذائم للذائم دائم لكنّه فرض لا دائماً بحسب الذات هذا خلفٌ.

فظهر أنّ الكُبرى في هذا المثال تقتضى أنّ كلّ ما يوصف بأنّه متحرّك فإنّ هذا الوصف له يكون لا دائماً، والصّغرى المشتمل على أنّ الفلك يوصف بأنّه متحرّك دائماً تقتضى أنّ بعض ما يوصف بأنّه متحرّك فهذا الوصف له يكون دائماً وهذا مناقض الأوّل فاذا لا ينتظم منها قياسٌ صادق المقدمات، والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما، واما التعليل بكذب الكُبرى<sup>١</sup> كما يقتضيه قول الشيخ حين قال:

«لأنّ الكُبرى قد تكون كاذبة» يستقيم ايضاً على وجهه وهو أنّ الصّغرى لما وضعت قبل الكُبرى على أنّها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم بأنّها هي الكاذبة لأنّ المماض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو: أنّ التعليل ينبغي ان يكون اّما بكذب الكُبرى واما باختلاف الوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياساً وذلك لأنّنا اذا جعلنا اللدائم في الكُبرى جزءاً من الموضوع حتّى يصير القضية كلّ متحرّك لا دائماً فهو متغيّر لم يكن الكُبرى كاذبة، بل كان الوسط مختلفاً فليس بشيء، وذلك لأنّ هذا التقدير يخرج اللدائم عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرّفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فإنّ هذا التأليف ليس بقياس، لأنّه ليس بمنّج.

قوله: «بل يجب ان يكون الكُبرى اعم»

اي: اذا كانت الكُبرى عرفيّة مطلقة محتملة للدوام والّلدوام، فالواجب ان يحمل مع الصّغرى الضروريّة على الدوام ليتمكن اجتماعها على الصدق، وحينئذٍ يصدق الاقتران من ضروريّة ودائمة وتنتج دائمة، قال الشيخ: «و حينئذٍ فإنّ نتيجتها تكون ضروريّة» لأنّه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام هيئتها فإنّ اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضروريّة اذا كان الكُبرى ضروريّة بحسب الوصف، لا ضروريّة بحسب الذات ودائمة اذا كانت

١ - قوله: «و اما التعليل بكذب الكبرى»، الى قوله: «ايضاً يستقيم على وجه»، لأنّه يستقيم ظاهراً اذ عدم اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكُبرى لجواز ان يكون بكذب الصّغرى كقولنا: كلّ انسان كاتب بالضرورة او دائماً وكلّ كاتب متحرّك الاصابع مادام كاتباً لا دائماً، م.

دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات، قال: «وهذا ايضاً استثناء».

و ذلك لانّ النتيجة تُخالف الكُبرى في الجهة، و الشيخ استثنى موضعين و ينبغي ان يلحق بها موضع آخر، و هو ان يكون الكُبرى وحدها وصفيّة، فانّ النتيجة لا تكون وصفيّة و ذلك لانّ الوصف اذا اختصّ باحدى المقدّمتين، سقط اعتباره في النتيجة، كما اذا قلنا: كلّ متحرّك متغيّر مادام متحرّكاً و كلّ متغيّر جسم، او قلنا: كلّ انسان نائم و كلّ نائم ساكن، مادام نائماً فانّ النتيجة فيها، لا تكون وصفيّة، اما اذا كنّا وصفيّتين فالنتيجة تكون وصفيّة مثلهما، ففي المثال الثاني من هذين المثالين، لا تكون النتيجة تابعة للكُبرى. و اعلم انّ مخالفة النتيجة للكُبرى و ان كانت تقع في موضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة، اَلّا انّ جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلاثة و من ضبط هذه الاصول التي ذكرناها، فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلاً ان ساعده التوفيق و الله المتسعان.

### \* اشارة الى الشكل الثاني \*

«اعلم انّ الحقّ في هذا الشكل، أنّه لا قياس فيه من مطلقين بالاطلاق العامّ و لا عن ممكنين لا عن خلطٍ منها، و لا شكّ في أنّه لا قياس فيه مطلقين موجبتين او سالبتين و لا عن ممكنين كيف كانت<sup>١</sup>، بل أنّما الخلاف اولاً في المطلقين اذا اختلفنا فيه في السلب و الايجاب فانّ الجمهور يظنون أنّه قد يكون منها قياس و نحن نرى فيه غير ذلك ثمّ في المطلقات الصّرفة و الممكنات فانّ الخلاف فيهما ذلك بعينه و لا قياس منها عندنا في هذا الشكل».

**اقول:** هذا الشكل لا ينتج مع الاتّفاق في الكيف و الجهة لانّ الانسان و الفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما و سلب الحجرية عنها و لا يوجب حمل احدهما على الآخر و الانسان و الناطق يشتركان في ذلك الحمل و السلب بيعنهما و لا يوجب

١ - قوله: «و لا عن ممكنين كيف كانت» اي سواء كانت موجبتين او سالبتين بل أنّما الخلاف اولاً في المطلقين اي الشاملتين للدوام و اللادوام، ثمّ في المطلقات الصّرفة و هي الوجوديات، فاذن ليس ما يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس و متى لم تنتج المطلقات لم تنتج الممكنات و لا مطلقة و لا ممكنة لانه اذا لم ينتج لا اخصّ لم ينتج الاعمّ، م.

سلب احدهما عن الآخر و ذلك لانّ الشئ المتبائنة و غير المتبائنة قد تشترك في ان يحمل عليهما او يسلب عنهما جميع شئ آخر، فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصحّ جمعها على شئ واحد حتى يجب منه تبائن الطرفين و يُفِيدُ حكماً سلبياً و الجمهور ظنوا أنّ هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب و السلب، فحكوا بانّ الشرط في انتاج هذا الشكل، اختلاف المُقدّمين في الكيف، و الحقّ أنّ المُختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المُطلقات و المُمكنات و لا يلزم من اختلافهما تبائناً الطرفين فاذا اختلف في الكيف كيف كان، لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط و يحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر و هو كون الكبرى كليّة و ذلك أنّه حصول الشرط الاول مع الجزئية الكبرى لا يقتضى الّا المُباينة بين الاصغر و بعض الاكبر، و لا يعلم هل بينهما ملاقاتة في البعض الآخر ام لا؟ فاذا لا يُمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر، كما اذا حملنا الاسود على الغراب و سلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب و ل حمل الانسان عليه و اذا تقررت هذه الاصول، فنقول:

جمهور المنطقيين ذهبوا الى انّ المُطلقات و الوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف و بين الشيخ انّ الحقّ أنّه لا قياس في هذا الشكل عنها و لا عن المُمكنات بسيطة و لا مخلوطة بعضها ببعض، اما مع الاتفاق في الكيف، فبالاتفاق و اما مع الاختلاف فيه، فيما بينه.

قوله: «و ذلك لانّ الشئ الواحد، بل الشئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شئ يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق و يسلب بالسلب المطلق و قد يوجب و يسلب معاً عن كلّ واحد من جزئيات المعنى الواحد، او جزئيات شئين احدهما محمول على الآخر و لا يوجب شئ من ذلك ان يكون الشئ مسلوباً عن نفسه او احد الشئين مسلوباً عن الآخر و قد يفرض جميع هذا الشئين<sup>١</sup> المسلوب احدهما عن الآخر و لا يوجب ذلك، ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم اذن ممّا ذكر سلب و

١ - و قد يعرض جميع هذا للشئين، خ ل.

ایجاب<sup>١</sup> فلا يلزم نتيجة».

الشيء الواحد كالانسان، قد يوجد شيء كالتساكن، يحمل عليه و يسلبُ عنه بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسان ساكنٌ، الانسان ليس بساكنٍ و الشيطان المحمول احدهما على الآخر كالانسان و الحيوان، قد يوجد كالتساكن يحمل عليهما بسلب عنهما بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسان ساكنٌ، الحيوان ليس بساكن و الانسان ليس بساكن، الحيوان ساكن، و قد يوجب و يسلب معاً عن كُلاً واحدٍ من جزئيات المعنى الواحد، فيقال: كل واحد من الناس ساكن، لا واحدٌ من الناس بساكن، او جزئيات شيئين محمولٌ احدهما على الآخر لكل واحدٍ من الناس و كُلاً واحد من الحيوانات و لا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوباً عن نفسه او الحيوان مسلوباً عن الانسان، فقد يعرضُ جميع هذين الشيين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان و الفرس، و ذلك بان يُقال: الانسان ساكنٌ، الفرس ليس بساكن، او على العكس، او يقال: كُلاً واحدٍ من احدهما ساكنٌ لا واحدٌ من الآخر بساكنٍ و لا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب و ايجاب، فلا يلزم نتيجة، فاذن ليس ما يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس، و الفاضل الشارح فسّر الشيء الواحد<sup>٢</sup> بالجزئي الواحد، كزيد و الشيين المحمول احدهما على الآخر بالجزئين كهذا

١ - و لا ايجاب، خ ل.

٢ - قوله: «و الفاضل الشارح، فسّر الشيء الواحد»، هذا هو الاظهر، لانه لو كان كلياً تكرر في الجزئيات المعنى الواحد و جزئيات لشيئين، و فرّق الشارح بينهما، باهمال الاول و حصر الثاني ليس بجيد، لانّ التقيض في الموجّهات أنما يكون بعد رعاية شرايط الكميّة و الكيفيّة فإنها لو لم يراع، فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرايط لا لعدم شرط الجهة و أنما قوله: الجزئي لا يحمل على جزئي آخر، في اللفظ، فهو غير وارد لانّ الحمل في اللفظ، كافٍ في التقص.

قال الامام: الحاصل انّ الاشتراك في اللازم و العارض، كما يكون للمتماثلات، يكون ايضاً المُختلفات، فلم يمكن الاستدلال به على تنافي الملزوم او المعروضات، فرجع هذا الاشكال الى انّ الوسط، حاصلٌ لاحد الطرفين غير حاصلٍ للآخر فوجب بيان الطرفين ثمّ الاختلاف، ان كان في اللوازم دالٌّ على تنافي الملزومات، و ان كان في العوارض فلا يدلّ على اختلاف المعروضات، و لمّا كان المحمولات المطلقة و الممكنة من قبيل العوارض، لا جرم كانت الاقيسة

الانسان و هذا النَّاطِق و فيه نظرٌ لآنَّ الجزئى من حيث هو، جزئىٌ لا يحمل على جزئى آخر آلا فى اللفظ.

قوله: «و الذى تحتجّون به و فى الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتين الكيفية و كبراهما كلية مما سنذكره فشىء لا يطرد فى المطلق العام و الوجودى العام، لآنَّ العمدة هناك اما العكس و هما لا ينعكسان فى السلب، او الخلف باستعمال النقيض و شرائط النقيض فيهما لا يصح».

اول: القائلون بانَّ الاقتران بالمطلقتين قد ينتجُ يحتجّون فى بيان الانتاج تارة بعكس السالبة و الرد الى الاول و هو مبنى على انَّ سوابل المطلقات تنعكس و تارة بالخلف و هو قولهم فى اقتران كل «ج»، «ب» و لا شىء من «ا»، «ب»، ان لم يصدق لا شىء من «ج»، «ا» ليصدق نقيضه و هو بعض «ج»، «ا» و نضيفه الى الكبرى ينتجُ من الاول ليس بعض «ج»، «ب» و هو نقيض الصغرى و هذا مبنى على انَّ المطلقات تتناقض، و قد بيينا انَّ المطلقات لا ينعكس سوابلها و انها لا تتناقض فى جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم.

قوله: «بل انما ينعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياساً من مقدّمات فيها موجبة و سالبة، اذا كان سالبها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها و قد علمت ائى القضايا المطلقة السالبة كذلك، فهناك ان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او مطلقة عامة و من ضرورة فالشرط ان يختلف القضيتان فى الكيفية و يكون الكبرى كلية».

يقول: القياس فى هذا الشكل انما ينعقدُ من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة و هى العرفية العامة و الوجودية و الضروريات فانها تُنتج بسيطة و مخلوطة و كذلك خلط المطلق العام و الوجودى بالضرورى فى هذه القضايا انما يكون الشرط اختلف الكيف و كلية الكبرى و اعلم انه هذا قولٌ غير ملخص و ذلك لآنَّ الضرورى و المطلق اذا اختلطا و كانت السالبة مطلقة فانهما تنتجان ايضاً مع كون السالبة غير منعكسة كما ستذكره من بعد.



قوله: «و الحُكْمُ في الجهة السَّالبة»<sup>١</sup>.

هذا بحسب مذاهب الظَّاهريين و ذلك لأنهم يثبتون الانتاج في هذا الشَّكل بعكس السَّالبة و ردَّ الشَّكل الى الأوَّل و لا محاله يصيرُ السَّالبة في الشَّكل الأوَّل كُبرى و يكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكُبرى فتكون هيئُها تابعة للسَّالبة و سيبين الشَّيخ أنَّ نتيجة المتألف من ضروريَّة و غيرها تكون ابدأ ضروريَّة سواء كانت الضَّرورية فيها موجبة او سالبة.

قوله: «و الضَّرْبُ الأوَّل منها هو مثل قولك كل «ج»، «ب» و لا شيء من «ا»، «ب» فلا شيء من «ا»، «ج» لأننا نعكس للكُبرى فيصير لا شيء من «ب»، «ا» و نضيف اليها الصغرى فيكون الضَّرْبُ الثَّاني من الشَّكل الأوَّل و يكون العبرة في الجهة للسَّالبة للكُبرى، و الثَّاني منها هو مثل قولك لا شيء من «ج»، «ب» و كُلُّ «ا»، «ب» فلا شيء من «ج»، «ا» لأننا نعكس الصغرى و نجعلها كُبرى فينتج لا شيء من «ا»، «ج» ثم نعكس التَّيبيجة و يكون العبرة للسَّالبة ايضاً في الجهة، فان كانت مطلقة، فما ينعكس اليه المطلق من المطلق و الثَّالث منها هو مثل قولك بعض «ج»، «ب» و لا شيء من «ا»، «ب» فليس بعض «ج»، «ا» يبيِّنه بما عرفت.

و الزَّابِع منها هو مثل قولك ليس بعض «ج»، «ب» و كُلُّ «ا»، «ب» ينتج ليس بعض «ج»، «ا» و أَّا فكلُّ «ج»، «ا» و كان كُلُّ «ا»، «ب» و كُلُّ «ج»، «ب» و كان ليس بعض «ج»، «ب» هذا خلفٌ. و له بيانٌ غير الخلف ليكن «د» البعض الذي هو من «ج» و ليس «ب» فيكون لا شيء من «د»، «ب» و كُلُّ «ب» فلا شيء من «د»، «ا» و بعض «ج»، «د» فلا كُلُّ «ج»، «ا» و من هيئُها يعلم أنَّ العبرة للسَّالبة في الجهة، و ليس يمكن في هذا الضَّرْبُ ان تبيِّن بلعكس لأنَّ الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس و الكبرى تنعكس جزئية فلا يلتزم منه او من الصغرى قياس فأنه لا قياس من جزئيتين».

**اقول:** اعتبارُ الشَّرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف و كليَّة الكُبرى، يقضى ان

يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير، لأن الكلبرى الموجبة لا تقترنُ ألاً بسالبتين كلبية و جزئية و الكبرى السالبة لا تقترنُ ألاً بموجبتين كلبية و جزئية و هى غير بيّنة و تنتج سوالب فالشيخ بيّن الضرب الاول بعكس الكبرى و ردّ الشكل الاول ثم قال: «و العبرة فى الجهة للسالبة» يعنى: بحسب الاغلب، فانّ الحال فيه ما مرّ و بيّن الضرب الثانى بعكس الصغرى و جعل الصغرى كبرى و الكبرى صغرى ليستجا عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة به ثم قال: «و يكون العبرة للسالبة ايضاً فى الجهة» لانّها تصيرُ كبرى الاول، ثم قال: «فان كان مُطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق»، اى ان كانت السالبة عرفية عامّة، كانت النتيجة ايضاً عرفية عامّة لانّها تنعكس كنفسها، و ان كانت عرفية و جودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها و هى العرفية العامّة كما سبق ذكره، و بيّن الضرب الثالث بها بيّن الضرب الاول و لم يمكن بيان الرابع بالعكس، لأنّ السالبة الجزئية لا تنعكس و الموجبة الكلبية تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخلف و الافتراض اما الخلف فان اضاف تقيض النتيجة الى الكبرى فانتاج تقيض الصغرى او ما ينمتع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير مُتناقضين.

و قد يُمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا، و اما الافتراض فانّ عيّن البعض من «ج» الذى ليس «ب» و سمّاه «د» فحصل له قضيتان احديهما لا شىء من «د»، «ب» و الثانية بعض «ج»، «د».

و القضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس، لانه هى فانّ الحال لم يتغيّر ألاً بتعيين الموضوع و تبديل الاسم، و تعيين الموضوع و ان افاد كلبية الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثّر فى المعنى ثمّ يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثانى من هذا الشكل و ينتج ما يوافق السالبة فى الجهة و يحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من

١ - قوله: «و اما الافتراض فان... الخ» أما قال: عين لأن بعض الجيم فى الجزئية غير معيّن فاذا اردنا الافتراض عينه تلك الافراد التى هى «ج» و ليس «ب» و سميناها فلهذا صارت محمولاً على «ج» حملاً كلبياً، م.

الشكل الاول و ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها و ذلك لان هذا التأليف و ان كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياس على الحقيقة<sup>١</sup> فان الصغرى لا تشتمل على حمل و وضع، بل على اسمين مترادفين لشيء واحد و أما اورد على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض الازهان من جهة تغيير الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوماً يراد ان يعلم بهذا القياس، و الافتراض يختص بما يتشمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذان العبرة للسالبة كما كان في الشكل الاول للكبرى.

قوله: «هذا كله و ليس في المقدمات ممكن، فان اخنط ممكن و مطلق و كان من الجنس الذي لا يتعكس فان ما اوردها في منع انعقاد القياس من مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع<sup>٢</sup> القياس من هذا الخلط».

**اقول:** لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات و الضروريات بسيطة و مختلطة و قد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هيهنا حكم اختلاطها بالمطلقات و الضروريات و بدء بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات و المطلقات

١ - قوله: «و ليس بتأليف قياسى على الحقيقة» فان «ج» اسم للافراد التى غير عنها بعض «ج» فد و بعض «ج» اسمان مترادفان لشيء واحد قولنا بعض «ج»، «د» معناه ان معنى بعض «ج» هو معنى «د» فليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر فقيه حمل انا انه غير مفيد و ليس فيما نحن بصدد حمل اصلاً فلا حاجة الى تأليف قياس<sup>٨</sup> آخر، بل يكفى ان يقال: اذا صدق لا شى من «ج»، «ا» و «ج» بعض «ا» فقد ظهر من هذا، انه لا حاجة في كل افتراض الى الترتيب قياس من الشكل الاول و أما اورد على هيئة القياس لا زالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فانه لما عين الموضوع، صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتألف قياس من الشكل الاول توهم النتيجة كلية فكان تأليف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة، قوله: «كما مر ذكره»، مر ذكره في الشكل الاول من ان القياس في الشكل الاول من الصغرى الضرورية و الكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فنقول: هيهنا اذا صدق كل «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شى من «ا»، «ب» مادام «ا» بالضرورة لكن مناقض للكبرى لان الكبرى تقتضى ان كل ذات ينصف «با» فأتصافه «با» لا يكون دائماً و نقيض النتيجة يقتضى ان بعض الذات اتصافه «با» ليس بضرورى فيتنافيان، م. ٢ - انعقاد، خ.

الغير المنعكسة لا يعتقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة لا يعتقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار.

قوله: وان كان من الجنس الذى نستعمله الآن و المطلق سالب فقد يعتقد القياس اذا رويعت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجباً او سالباً و رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج.»  
 و فى بعض النسخ او بالافتراض، فانتج و لكن النتيجة التى عرفتها فى الشكل الاول، **القول:** و اما اختلاط من الممكنة و المطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة، و الاول لا يخلو اما ان يقع فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة و ان كان خاصة فسواء كان موجبة او سالبة و سواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية، مثاله كل «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود.  
 و بيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام كما ذكرناه و هو المطلوب و اما بالخلف بان يقول: ان لم يكن شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام فبعض «ج»، «ا» بالضرورة و لا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس فليس بعض «ج»، «ب» بالضرورة و كان كل «ج»، «ب» بالامكان هذا خلفاً.

و ان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران فى الخلف، بل نقول: ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره، و اما الافتراض - كما فى بعض النسخ - فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية، و الاظهر الخلف<sup>١</sup> لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون

١ - قوله: «و الاظهر الخلف» اى الاظهر ان يكون فى الكتاب، لفظ الخلف، لا الافتراض على ما هو فى بعض النسخ، لان الافتراض لا يجىء الا اذا كانت الصغرى جزئية و مع ذلك يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى، م.

الممكن موجوداً بالفعل، فيصير الاقتران من مُطلقتين كُبراهما سالبة منعكسة، ثم ترد التَّجْية الى الامكان، واما ان كانت الصَّغرى مطلقة سالبة فالكُبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة و حكم الاقتران مندرجٌ فيما يجيء بعد هذا الكلام.

قوله: «و ان لم تكن سالبة بل موجبة<sup>١</sup> كيف كان ذلك لم يكن قياس الآفى تفصيل لا يحتاج اليه ههنا».

معناه ان لم يكن الكُبرى سالبة مُطلقة، بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياساً و الممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها و موجبها مُتلازمين لم يكن القسمة الى الايجاب و السلب فيها معتبرة.

وانما قال ذلك لاننا اذا قلنا: لا شى من «ب»، «ج» بالامكان و كل «ا»، «ب» بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاوّل بالعكس، فان الصَّغرى غير منعكسة و الكُبرى تنعكس جزئية و اذا قلنا شى من «ج»، «ب» بالاطلاق و كل «ا»، «ب» بالامكان او كل «ج»، «ب» بالاطلاق و لا شى من «ا»، «ب» بالامكان انعكست الصَّغرى فى الاوّل و انتجت مع الكبرى لا شى من «ا»، «ج» بالامكان و هى غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة و انعكست الكُبرى فى الاوّل و الصَّغرى فى الثانى جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة و لا يمكن بيان شى منها بالخلف لان اقتران تقيض النتيجة و هو بعض «ج»، «ا» بالضرورة بكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الأخرى فلذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون اقيسة<sup>٢</sup> و زعم صاحب البصائر<sup>٣</sup>: ان اقتران الصَّغرى العرفية الوجودية السالبة

١ - قوله: «و ان لم تكن سالبة بل موجبة» الكُبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة، فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقوله: «و ان لم تكن الكُبرى سالبة» تناول الاقسام الثلاثة، لكن لما كان الايجاب و السلب فى الامكان الحقيقى متلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى الموجبة و السالبة و قال: «بل موجبة» لان حكم ايجاب الامكان، يفتى عن حكم سلبه، م.

٢ - قوله: «و لذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون اقيسة» عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فالواجب فى بيان العلم، ايراد سورة النقص كما يجيء، م.

٣ - قوله: «و زعم صاحب البصائر» لما زعم ان السالبة العرفية الخاصة تنعكس كنفها بنى

بالكبرى المُمكنة ينتج موجبة جزئية مُمكنة عامّة و هو بناءً على مذهبه، اعنى: القول بانعكاس الصغرى كنفها، فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة و ينعكس موجبها الى ما ادّعاها قال.

و لا ينتج اذا كانت الصغرى عُرْفِيّة عامّة لانّها على تقدير كونها ضروريّة تنتج مع الكبرى الممكنة ضروريّة سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين، و ممّا تبين فساد قوله بعد ما مرّ انا نقول: لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً و كُلّ فرس نائم بالامكان و لا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس. و اما التفصيل الذي استثناء الشيخ و لم يذكره فقد قيل<sup>١</sup> و هو ان يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه

على مذهبه و قال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى المُمكنة تنتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى و جعلت كبرى الممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول، منتج للممكنة خاصة سالبة و هي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامّة جزئية و هي نتيجة القياس، و قال: الصغرى السالبة العرفية العامة لا تنتج، لانّ السالبة العرفية، تحتل الضرورة، فان كان ضرورية، صدقت في عكسها سالبة ضرورية و هي مع المُمكنة في الشكل الاول، تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلية و ان كانت لا ضرورية انعكست كنفها بناءً على مذهبه و حينئذٍ يصدق النتيجة ممكنة موجبة فتكون النتيجة تارة سالبة ضرورية و تارة موجبة ممكنة فتكون النتيجة محتملة للطرفين اى الايجاب و السلب، فلا ينتج اصلاً و بتعيين فساد كالمه بصورة البعض بع ما مرّ من عدم انعكاس العرفية الخاصة، م.

١ - قوله: «فقد قيل» يعنى: انّ المقدمتين في الشكل الثاني، اذا كان احدهما مُطلقة حينية و الأخرى عُرْفِيّة: (والحينية هي التي حكم بها في بعض اوقات وصف الموضوع و العرفية هي التي حكم بها في جميع اوقات وصف الموضوع)، فاما ان يكون الحينية مقيدة بالادوام اولاً، فان المتقيد بالادوام، يشترط للانتاج الاختلاف في الكيف، فان قيّدت بالادوام تنتج سواءً اختلفتا في الكيفيات او لا، لوجوب تباين الوصفين اى وصف الاصغر و وصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية، مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلوا جالسين عن وصف الكتابة في بعض اوقات جلوسهم حينئذٍ يصدق لا شيء من الجالس بمتحرك يده في بعض اوقات كونه جالساً و كُلّ كاتب متحرك يده مادام كاتبه ينتج لا شيء من الجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالساً و اما قوله: «في جميع اوقات جلوسه» فيقتضى ان يكون

التَّجِية عُرْفِية و هو ينافى قوله فيما قبل التَّجِية مطلقة وصفية مع انَّ الدَّلِيل لا يساعد عليه، و اذا قبلت المقدمات لا ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتباً لانالو فرضنا كون الكاتب جالسين في جميع اوقات كتابته فالعُرفِية في هذا الاختلاط، اما ان تكون كُبرى او صُغرى، فان كانت الكُبرى فالحِنيَّة اما ان تكون موجبة او سالبة و ايّاً ما كان ينتج القياس حِنيَّة سالبة، اما اذا كانت الحِنيَّة موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابتٌ للاصغر في بعض اوقات وصفه، و في الكُبرى العُرفِية بان وصف الوسط مناف لوصف الاكبر، فلمّا كان وصف الاكبر مجتمعاً وصف الوسط في بعض الاوقات و الاجتماع مع بعض احد المتنافيين في وقت لا يخلو عن المتنافي الآخر في ذلك الوقت، يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت و هو مفهوم السَّالبة الحِنيَّة. و اليه اشار بقوله: و بيان ذلك انَّ الوصف الَّذي قد يجتمع مع ما ينافى وصفاً آخر الخ» مثاله بان يجعل السَّالبة الحِنيَّة في المثال المذكور موجوبة معدولة فنقول كُل جالس فهو لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه و لا شيء من الكاتب لا يحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الَّذي يجتمع مع عدم حركة اليد المُنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة، و ان كانت الحِنيَّة سالبة فلانَّ الحكم في الكُبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الكُبرى، و في الصُغرى بان وصف الاصغر خالٍ عن وصف اللازم في بعض الاوقات و الخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم و اليه الاشارة بقوله: الوصف الَّذي: «قد يخلو عما يلزم وصفاً آخر فأنه قد يخلو عن ذلك الوصف»، و انت خبيرٌ بانَّ هذا انما يتمّ لو كانت الكُبرى مشتملة على الضُّورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه اذ لعله لا يفرق بين الدوام و الضُّورة لعدم انفكاكها عنهم، و اما اذا كانا العُرفِية صغرى فلم ينتج القياس، اما اذا كانت موجبة فلاننا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزومٌ لوصف الاوسط، و في الكذبرى بان وصف الاوسط خالٍ عن وصف الاكبر في بعض الاوقات و خلو اللازم من شيء لا يوجب خلو الملزم عنه لجواز استلزامه لذلك الشئ مع جواز انفكاك لازمه الاوّل - كما في المثال المذكور - المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد و هي قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضاً و اما اذا كانت سالبة فلانَّ الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الوسط، و في الكُبرى بانَّ الوسط يجتمع مع وصف الاكبر، في بعض الاوقات و لا يلزم منه خلو وصف اصغر عن وصف الاكبر، اصلاً لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدول المقلوب

فكان احديهما الحكم فيها في وقتٍ من الاوقات كون الشيء «ج» فيكون فيه وجوب او لا يكون و الأخرى في كون ما هو «ج» دائماً مادام موصوفاً بذلك و معناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف و الأخرى دائمة بحسبه، اى يكون احديهما مطلقة و صفة و الأخرى عرفية عامة او وجودية.

و ينبغي ان تختلفا في الكيف ن كان المطلقة محتملة للدوام، و اما ان لم تكن محتملة

وصف الكناية الذى ينافى عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم الجلوس.  
فان قلت: وصفُ الاكبر يجمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات وصف الاوسط مناف لوصف الاصغر و الجمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافى الأخر في ذلك الوقت، فوصف الاكبر لا يخلو عن وصف الاوسط و هو مفهوم السالبة الحينية، فنقول: المطلوب خلوُ و صفة الاصغر عن وصف الاكبر و هو ليس بلازم، و اللازم خلوُ وصف الاكبر عن وصف الاصغر و هو غير مطلوب بل عكس المطلوب و الحينية السالبة و لا تعكس كنفها و على عدم انتاج هذين الاختلاطين ينسبه بقوله: «و اما الذى يستلزمه»، الى قوله: «فليس كذلك» اى يلزم ان يخلو عن ذلك الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجمع الاختلاطات الحينية مع العرفية انتاجاً و عقيماً، هذا اذا اختلفتا في الكيف، و اما اذا اتفقتا و الحينية مقيدة بالادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضاً و اما اذا كانتا موجبين فلان الوسط ان كان ثابتاً للاصغر في بعض اوقات وصفه، الاً أنه مسلوبٌ عنه بالاطلاق، فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر، فيلزم الخلو عن الاكبر، لكن باطلاق العام لا الوصفى، و اما اذا كانتا سالبتين فلان الوسط ثابتٌ للاصغر بالاطلاق و ان كان مسلوباً عنه في بعض الاوقات الوصف و هو منافي لوصف الاكبر و الجمع مع احد المتنافيين في الجملة خالٍ عن المنافى الآخر في الجملة. فقوله فيما سبق، فسواء اختلفتا فيه اتفقتا فانما ينتجان مطلقة و صفة لوجوب تباين الوصفين، ليس بصحيح.

لا يقال: العرفية اذا كانت مقيدة بالادوام ينتج ايضاً السالبة المطلقة في صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر السالبة المطلقة، انعقد قياس من الشكل الاول من الصغرى الدائمة و الكبرى العرفية اللادائمة و أنه محال فلا وجه لتخصيص الحينية بالتقييد لاننا نقول: القياس انما يكون منتجاً لو كان لكل واحدٍ من مقدمتيه و دخل في الانتاج، لكن النتيجة هناك تحصل بمجرد الكبرى، لا من المقدمتين فلا قياس و الانتاج، م.



له فسواءً اختلفتنا فيه او اتفقنا فانها تنتجان مطلقة و صفيّة لوجوب تباين الوصفين و لكن بشرط ان يكون الكُبرى هي العرفية و مثاله ان تقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلوا الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم، الجالسُ قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه و الكاتبُ يحركها في جميع اوقات كتابته ينتج: ان الجالس قد لا يكون كاتباً في جميع اوقات جلوسه، و اما ان قلبنا المقدّمين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالساً في جميع اوقات كتابته، و بيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي و صفاً آخر و قد يخلو عما يلزم وصف آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة.

اما الذي يستلزمه ما قد يلخو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه، فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر، مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به.

و اعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة و قد استثناء الشيخ من باب الاختلاط المطلقة و الامكان، فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط. و اعم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور، و الحق يقتضى ان المختلط من الممكن و المشروط بالوصف ينتج بشرطين: احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس<sup>١</sup> كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان و لاشيء من التائم بمتحرك مادام نائماً

١ - قوله: «وقوع المشروطة بالوصف في كبرى القياس»، اذا كانت المشروطة كبرى انتجت اما اذا كانت سالبة، فلان الصغرى يقتضى جواز اتصاف الاصغر بالاوسط و هو منافى الاكبر و اذا امكن اتصاف الشيء باحد المتنافيين، امكن سلب المتنافي الآخر عنه، فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر، و اما اذا كانت موجبة، فلان الاوسط لازم للاكبر و هو ممكن الزوال عن الاصغر و امكان زوال اللازم، ملزوم لامكان زوال الملزوم، فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر. و ان كانت المشروطة صغرى لم ينتج، اما الموجبة فلان وصف الاصغر، ملزوم الاوسط و هو ممكن الزوال عن الاكبر و امكان زوال اللازم عن الشيء، و ان استلزم امكان زوال الملزوم عنه، الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر و لا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر، و اما السالبة فلان وصف الاصغر، منافى للاوسط و هو ممكن الاجتماع مع

فأنه لا يُنتج لا شيء من الانسان بنائمه بالامكان، لأن الصغرى تقتضى جواز اتّصاف الاصغر بما يتنافى الاكبر فيلزم من جواز خلوه عنه عند الاتّصاف بما يُنافيه وكذلك اذا قلنا: لا شيء من الانسان بساكن بالامكان و كلّ نائم ساكن مادام نائماً لأن الصغرى تقتضى جواز خلوه الاصغر مما يلزم الاكبر، فيلزم منه جواز خلوه عنه فانّ الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم، اما اذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصغرى فأنه لا يُنتج لانه نقول: كلّ كاتب يقظان، مادام كاتباً ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان.

وكذلك نقول: لا شيء من الكاتب بنائمه، مادام كاتباً و كلّ انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب، وذلك لأنّ المُستلزم يمكن ان يخلو عنه الاكبر، او المنافى لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر منه وهو وصل الاصغر لا ذاته و تعاند الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها والشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق<sup>١</sup> اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضرورياً و بازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف، اما دائماً او ضرورياً، فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى، على الصدق حتّى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة

الاكبر و امكان اجتماع احد المتنافيين مع الشىء يقتضى امكان عدم اجتماع مُنافى الآخر معه لكن المُنافى هو وصف الاصغر و المنافاة مع الوصف لا تستلزم المنافاة مع الذات. و تتبع الامثلة المذكورة يبيّن جميع ما ذكرناه، م.

١ - قوله: «و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق»، المراد من هذا، ما صرح به وهو انّ احدى المقدمتين ممكنة و الأخرى ضرورية بحسب الوصف، بانّ الضرورية بحسب الوصف، من حيث أنّها ضرورية تباين الامكان، و اما قوله: «و بازاء المطلق ما يكون»، فهو تمثيل، اى يشترط فى خلط المطلق بالوصفى، ان يكون بازاء المُطلق الدائى بحسب الوصف و الّا فالبحث واقع فى شروط خلط الممكن، لا فى خلط المطلق.

و قوله: «فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى»، دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة و الامكان و أنّهما الو اختلافهما بالامكان و الدوام لم يلزم تباين الطرفين لجواز ان يكون محمول ثابتاً لشيء بالامكان و مسلوبٌ عنه دائماً بحسب الوصف، فيحصل الاختلاط ههنا من ممكن و عرفى، و لا ينتج مباينة الشىء لنفسه كقولنا: الزنجى ابيض بالامكان و لا شيء من الزنجى بابيض مادام زنجياً فلا ينتج الزنجى ليس بزنجى بالامكان، م.

و لا يلزم من ذلك تباين اصلاً و الفاضل الشارح قد حَقَّقَ الاوَّل من هذين الشَّرطين و لم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشَّرطان فقد انتج المُختلط من الممكن و المُطلق المنعكس و غير المُنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة، و سواء تيسَّر بيانه بالرد الى الشَّكل الاوَّل او بالخُلْف، او لم يستبشر بشيء من ذلك، و هذا مما لم يذكره الشَّيخ.

و **اقول**: ايضاً اذا كانت الكُبرى وجودية عُرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اى صغرى اتَّفقت، و ذلك لانَّ التَّنحية الدائمة الموجبة، تناقض هذه الكُبرى، بمثل ما مرَّ فى الشَّكل الاوَّل، فاذن يصدق معها نقيضها ابداً.

مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا: بعض «ج»، «ا» دائماً، مع قولنا: كل «ا»، «ب» او لا شيء من «ا»، «ب» مادام «ا» دائماً. فمن الواجب ان يصدق ابداً مع نقيضه و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ا» مطلقاً و هذا ممَّا لم يذكره احد منهم.

قوله: «و يجب ان نقيس على هذا خلط الضرورة بغيره اذا كان على هذا الصَّور»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «اذا كان على هذه الصَّور»، لا فائدة لهذ القيد لانَّ الضرورية تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة، صغرى او كبرى بالخُلْف، و اختلاط الضرورية مع غير الضرورية، تنتج اتَّفقتا فى الكيف او اختلفتا لانَّ الوسط منسوب الى احد طرفى النتيجة بالضرورة الى الآخر لا بالضرورة فيكون بين الطرفين مباينة فتصدق السالبة. فأنه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و الى الآخر لا بالضرورة، فيكون بين الطرفين مباينة فتصدق السالبة، فأنه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و «ا»، «ب» الضرورة لم يكن «ج» لا بالضرورة و عن «ا» بالضرورة لا يكون «ج» داخلاً فى «ا» بالفعل يصدق ان «ج» ليس «ب» بالضرورة هذا خلف.

لا يقال: اذا لم يكن «ج» داخلاً فى «ا» بالعقل يصدق أنه «ج» ليس «ا» دائماً، فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورية، لانَّنا نقول: النتيجة سالبة ضرورية فأنه لو لم يصدق، صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى، على هيئة الشَّكل الاوَّل و ينتج ما يُنافى الصَّغرى، و لا خفاء فى انَّ هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدمتين دائمة و الأخرى لا دائمة، فلهذا قال: حينئذٍ يصيرُ الضَّرَب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه، اى الدوام و اللادوام ثمانية، لانَّه سقط من هذه الاختلاطات شرطُ الاختلاف فى الكيفية فلم يبق شرط الكليَّة الكُبرى و يسقط باعتباره من الضَّرَب الممكنة الاتعداد ثمانية فتبقى ثمانية نتيجة. و هذه زيادة قياسات غفل عنه الجمهور. و اعلم انَّ هذه

اى اذا كانت السالبة ضرورية و الموجبة غير ضرورية فأنه يُنتج و يبيّن بالعكس و الخلف كما مرّ فى المطلقة المُعكّسة، و اما اذا كانت الموجبة ضرورية و السالبة غير ضرورية، فأنه ينتج ايضاً و لكن يبيّن بالخلف دون العكس.

قوله: «بعد ان تعلم أنّ فى هذا الخلط زيادة قياسات و ذلك أنه اذا كان التآليف من ممكن صرف و ضرورى او من وجودى صرف و ضرورى و الكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المُختلفتين، اما اذا اختلفتا و الكبرى كلية فتعلمه مما علمت، و اما اذا اتفقتا فانت تعلم أنه اذا كان «ج» بحيث أنا يصدق «ب» على كُله بايجاب غير ضرورى و كان «ب» على كُله ما هو «ج» غير ضرورى او المفروض من «ج» غير ضرورى و كان «ا» بخلافه عند ما كان كُله ما هو «ا» فان «ب» ضرورى عليه انّ طبيعة «ج» او المفروض منه مبانية لطبيعة «ا» لا يدخل احدهما فى الأخرى، و لا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكفّية الايجابية او الكفّية السلبية<sup>١</sup> و يعلم ان النتيجة دائماً يكون ضرورية السلب و هذا ممّا غفلوا عنه».

**اقول:** معناه أنّ الضّرورى اذا اختلطت بغير الضّرورى افاد التباين الذّاتى بين حدّى المطلوب و انتج الضّرورى السالب و ان اتفقت المقدّمتان فى الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه، اما على تقدير الاختلاف فلبينانات المذكورة و اما على تقدير الاتفاق فلأنك تعلم أنه اذا كان «ج» الاصغر، بحيث يصدق «ب» الاوسط على كُله بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتّى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ج» لا بالضرورة او على المفروض من «ج» يعنى على بعضه لا بالضرورة و كان الاكبر بخلافه، اى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ا» بالضرورة، فأنما يكون كل «ج» او بعضه المفروض منه مبانياً للاكبر، الذى هو «ا» بالضرورة لا يدخل احدهما فى الآخر و لا يمكن ذلك ذلك حتّى يكون لا

القياسات أنما انتجت بواسطة اللاضرورة فى احدى المقدّمتين و لا مدخل لايجابها و سلبها فى الانتاج، و اللاضرورة ممكنة عامّة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية و الممكنة المخالفة لها فى الكيف، فهذه القياسات ليست ممّا غفل عنها الجمهور، بل داخله فيما ضبطوه، م.

١ - و كذلك البعض من «ج» المخالف «لا» فى ذلك اذا كانت الصغرى جزئية، خ.

شى من «ج»، «ا» او ليس بعض «ج»، «ا» بالضرورة و هو النتيجة سواءً كان لحكمان الاولان ايجابيين كما فى قولنا: كُـلُّ انسان او بعض الحيوانات متحركٌ لا بالضرورة و كُـلُّ فلكٍ متحركٌ بالضرورة و لاشىء من الفلك بساكن بالضرورة فانها ينتجان: لاشىء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة و على هذا التقدير يصيرُ الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه ثمانية و هو معنى قوله: «بعد ان تعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات» و هذا ما غفل الجمهور عنه.

### \* اشارة الى الشكل الثالث \*

قوله: «الشرط فى كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها كما علمت و فيها كلّى ايهما كان و انت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة، لكن الستة تشترك فى انّ نتيجتها اتما تجب جزئية و لا يجب فيها<sup>١</sup>، كلّى فانك اذا قلت: كُـلُّ انسان حيوان و كُـلُّ انسان ناطق، لم يلزم ان يكون كُـلُّ حيوان ناطق و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان ينعكس الصغرى».

**اقول:** لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان<sup>٢</sup> احدهما كون الصغرى موجبةً او فى حكم الموجبة اى: تكون سالبة يلزمها موجبة - كما مرّ فى الشكل الاول - و ذلك لان الاصغر اذا كان مُلاقياً للاوسط بالايجاب، كان حكم القدر الذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقاته الاكبر و مباينته و اما اذا كان مبايناً للاوسط بالسلب كالفرس مثلاً للانسان فلا نعلم انّ الاكبر المحمول على الاوسط، هل يلاقيه كالحَيوان او يباينه كالتايطق

١ - «منها»، خ ل.

٢ - قوله: «لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان»، لما كان الاصغر و الاكبر فى هذا الشكل محمولين على شىء واحد و هو الاوسط فقد التقيا فيه و ذلك يقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدها ان يثبت الاصغر لكلّ الوسط او لبعضه حتى يكون حكم القدر الذى لاقى الوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان مسلوباً عنه كان مُبايناً له فلا يعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر او لا، و الثانى كلّية احدى المقدمتين اذا لو كانتا جزئيتين لا يلزم تلاقيها فى الاوسط، م.

وكذلك المسلوب عنه كالصَّهال تارة والحجرُ أخرى.  
 والشَّرط الثَّاني، ان يكون احدى المقدَّمتين كليَّةً و ذلك لكى يتَّحد مورد الحكمين  
 من الوسط و يتعدَّى الحكم بالاكبر الى الاصغر، فأنهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان  
 يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدَّمتين، كما نقول: بعض الحيوان انسان، او  
 بعضه فرس، او لا يختلف كقولنا: بعضه انسان و بعضه ماش، و هذان الشَّرطان لا يجتمعان  
 أأ فى ستَّ قرائن من السَّته عشر الممكنة و ذلك لانَّ الصَّغرى الموجبة الكليَّة تقترن بكلِّ  
 واحدٍ من المحصورات الاربع و الموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها، فيكون جميعها  
 ستَّة و لا ينتج الجزئية و ذلك لانَّ الاصغر المحمول على الوسط، يحتملُ ان يكون اعمَّ  
 منه، كالحيوان على الانسان و حينئذٍ لا يكون ملاقة الاكبر كناطق و لا مباينة كالفرس، أأ  
 للقدر الذى كان ملاقياً منه للاوسط، و قياسات هذا الشَّكل، ليست بكاملة و لذلك قال  
 الشيخ: «و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان يعكس الصَّغرى»، لآنه يصيرُ حينئذٍ بالارتداد الى  
 الشَّكل الاول كاملاً بيئاً.

قوله: «فاجعل هذا معياراً فى المركبات من الكليتين، و اما اذا كان الكبرى جزئية لم  
 ينفعك عكس الصَّغرى لآنها اذا عكست، صارت جزئية فاذا قرنت به الأخرى كان  
 الاقتران من جزئيتين فلم يُنتج، بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت».  
 اى اجعل عكس الصَّغرى معياراً للردِّ الى الشَّكل الاول، فانَّ هذا الشَّكل أتما يُخالف  
 الاول بوضع الحدود فى الصَّغرى، كما انَّ الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى، فكُلما  
 كانت الكبرى كليَّة فى هذا الشَّكل و عكست الصَّغرى، ارتدَّ الاقتران الى الاول، و لو انَّ  
 الشيخ قال: فاجعل هذا معياراً فيما كانت كُبراه كليَّة، لكان اصوب من قوله: «فى المركبات  
 من كليتين» و اما اذا كانت الكبرى جزئيةً، فلا يفيد عكس الصَّغرى، لآنها تتعكس جزئية و  
 لا قياس عن جزئيتين بل ينبغى ان يعكس الكبرى و يجعلها صغرى حتى يرتدَّ الى الاول  
 ثم يعكس النتيجة مثاله كلَّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «أ» فبعض «ج»، «أ» لانَّ الكبرى  
 تتعكس الى بعض «أ»، «ب» و ينتجُ مع الصَّغرى على هيئة الضرب الثالث من الشَّكل  
 الاول بعض «أ»، «ج» و ينعكسُ الى بعض «ج»، «أ»

قوله: «و اعلم ان العبرة في الجهة المُحفظة و هي التي يتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردها انما هي للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر و اما فيما يتبين بعكس الكبرى، فيتبين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض «ب» الذي هو «ا» حتى يكون «ت» «د» فيكون كل «د» «ا» فنقول حينئذ كل «د» «ب» و كل «ب» «ج» فكل «د» «ا» فينتج بعض «ج» «ا» و الجهة ما يوجهه جهة قولنا كل «د» «ا» الذي هو جهة بعض «ب» «ا».

**اقول:** جهات المقدمات، قد تبقى في نتائجها كما هي و قد لا تبقى، و الباقية قد تكون بالاتفاق و قد لا تكون، و ما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مُمكنة و مُطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة، فانها لو كانت ممكنة خاصة، لكانت النتيجة ايضا عامة، بل بالاتفاق، و ما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران، بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة، و الجهة المُحفظة هي الشكل الاول ان تكون تابعة لكبراه، فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردها هناك انما يكون الكبرى، اما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر، و اما فيما تبين نفس الانتاج بعكس الكبرى، فلا يمكن بيان جهة النتيجة لانه انما يتم بعكس النتيجة، و الجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة، فبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض و ذلك لا يكون مما ينتج الا في ضرب واحد هو قولنا: كل «ب» «ج» و بعض «ب» «ا» و ذلك بان نعين البعض من «ب» الذي هو «ا» بالفرض و نسميه «د» فيحصل منه قضيتان احديهما كل «د» «ب» و الثانية كل «د» «ا» و الاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا و الثانية هي الكبرى بعينها و جهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية، ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس، فينتج على هيئة الشكل الاول كل «د» «ج» و يكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها، ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية، ليحصل الضرب الاول من هذا الشكل و تنتج تابعة.

قوله: «و الذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى، فانهم يحسبون ان الصغرى، يصيرُ

كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثمّ يعكس<sup>١</sup> الجهة بعد العكس جهة الاصل واما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أنّ العكس يحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم».

**اقول:** الظاهريون من المنطقيين، يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كسليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما، وذلك بعكس الاخسّ و الردّ الى الشكل الاول، ثمّ ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها، فكانوا يرون أنّ العكس يحفظ الجهة، وان كانت احدى المقدّمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى، وان كانت الكبرى جزئية، كما في هذا الضرب الذي يتكلّم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول، وذلك لاعتقادهم أنّ الجهة في الشكل الاول للكبرى، و الشيخ ردّ عليهم في هذا الموضوع، بانّ هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة، و العكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه.

قوله: «و قد بقي ما لا يتبين بالعكس و ذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا يعكس و صغرها يعكس جزئية فلا يقترن منها<sup>٢</sup> بل انما يتبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض، اما طريق الخلف فبان تقول انه ان لم يكن ليس بعض «ج»، «ا» فكل «ج» «ا» و كان كل «ب»، «ج» فكل «ب»، «ا» و كان ليس كل «ب»، «ا» هذا خلف، و اما طريق الافتراض فبان تقول: ليكن البعض الذي هو «ب» و ليس «ا» هو «د» فيكون لا شيء من «د»، «ا» ثمّ تمّ انت من نفسك و اعتبر في الجهات، ما يوجه الكبرى ايضاً».

قد تبين خمسة ضروب من السّنة المذكورة بالعكس و قلب المقدّمات و بقي ضرب واحد و هو الذي صغراه موجبة كلية و كبراه سالبة جزئية و هو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تعكس جزئية، فيصير الاقتران من جزئيتين و الكبرى لا تعكس، فينبغي ان يبين بالخلف او الافتراض، اما الخلف فكما ذكره، و قد يمكن ان يتبين به سائر الضروب ايضاً و هو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدأ لينتج ما يصاد أو يناقض الكبرى فيظهر الخلف، و الافتراض هو الذي ذكر بعضه و احال باقيه على ما مضى، و اعتبار الجهة



بالكبرى، كما مرّ.

قوله: «فيكون قرائنه اذن ستة:

(ا). من كَلَيْتِنِي موجبتين

(ب). من موجبتين و الصغرى جزئية

(ج). من موجبتين و الكبرى جزئية

(د). من كَلَيْتَيْنِ و الكبرى سالبة

(ه). من جزئية موجبة و كَلَيْتَةٍ سالبة كبرى

(و). من كَلَيْتَةٍ موجبة صغرى و جزئية سالبة كبرى

و هذه تورّد خامسة.»

**اقول:** لَمَّا فرغ من بيان احكام هذا الشّكل، عدّ ضروبه و الترتيب الّذى ذكره، هو بحسب تقديم الايجاب على السّلب و ليس بمشهور و من يعتبر تقديم الكليّة ايضاً على الجزئية يجعل ثانى الضّروب ما جعله الشيخ رابعها و هو الاشهر.

و اعلم انّ هذا الشّكل لا يُخالف الشّكل الاول اّلا في حُكْمين احدهما انّ الصّغرى الضّروورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا، فانّا نقول: كلّ كاتب بالضّورة انسان و كلّ كاتب يقظان لا دائماً بل مادام كاتباً.

و الثّانى انّ العرفيتين لا تنتجان عرفيةً، بل مُطلقة و صفيّة كما نقول: كلّ كاتب يقظان و مُباشِر القلم، مادام كاتباً و لا نقول: بعض اليقظان يُباشِر القلم، مادام يقظاناً، بل في بعض اوقات يقظته و قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المُختلطات فى الاشكال الثلاثة و اضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها ممّا ليس فيه و لم نتعرّض للشّكل الرّابع لانه ليس بمذكور فى الكتاب و الاستقصاء التامّ فى هذه المباحث، يستدعى كلاماً ابسط من هذا و هو يليقُ بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر.

## النهج الثامن في القياسات الشرطية و في توابع القياس

### \* اشارة الى اقتترانات الشرطيات \*

«أما سنذكر بعض هذه ونحلى عما ليس قريباً من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب «الشفاء» وغيره.»

افرد سائر لاقترائيات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات، او من المنفصلات او منهما معاً، او من المتصلات والحمليات، او من المنفصلات والحمليات.

والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب، على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع، لم يورد المؤلف من المنفصلات ولا من المتصلات و المنفصلات لأن جميعها بعيدة عن الطبع، و ابتداء بالمؤلفة من المتصلات. فنقول قبل الشروع في ذلك:

المتصلات كما قلنا، اما لزومية و اما اتقاقية، و اللزومية اما في نفس الامر و بحسب الطبع و اما بحسب اللفظ و الوضع، و الاول كقولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، و الثاني كقولنا: ان كان الاثنان فرداً، فهو عدد، فان هذه القضية، ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب، و هي حقه من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع، و التناقض فيها أما يكون بحسب الاختلاف في الكم و الكيف، كما في الحمليات و بحسب اعتبار احوالها في اللزوم الاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم و الاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما و ذلك لان الكلية الموجبة منها، تفيد الدائمة و الكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام، و الجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقاف و تصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية، تصدق مع المصاحبتين الدائمة و اللادائمة و هي مناقضة للسلبية الكلية، و الاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع المصاحبتين الدائم و اللادائم و هي مناقضة للايجابية الكلية، و اما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف و امكان الطرفين لان

اللزوم هيئنا يُشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يُشبه الامكان الاعمّ وهي سالبه اللزوم، لا لازمة السلب وتُسمى بالسالبة اللزومية، واما الاتفاقيّة المُحصنة فيناقضها ما يكون حينئذٍ، اما اللزومية الموافقة او الاستصحابيّة المُخالفة على الوجه المذكور فيما مرّ وهي سالبه الاتّفاق ويسمى بـ«السالبة الاتّفاقيّة».

واما العكس فيها، فاللزومية السالبة الكلّية تنعكس كنفسها على قياس للضروريّات، لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدّمة في حال يمتنع انفكاك مقدّمه عن تاليه في تلك الحال وانهدام حكم الاصل، والاتفاقيّة السالبة الكلّية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدّم، كما في الموجبة وذلك لانه نقول: ليس البتّة اذا كان البياض مفرقاً للبصر، فالاضداد مُجمّعة ولا يمكن ان يقال: ليس لبتّة اذا كانت الاضداد مجتمعة، فالبياض كذا لانّ وضع المقدّم، يمتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويُقاس الاستصحابيّة عليها.

واما الموجبات، فجميعها ينعكس جزئيّة استصحابيّة وَا لصدقت الكلّية السالبة و تنعكس كنفسها على الوجه المذكور، فيكون العكس اما مُضاداً او مُناقضاً للاصل، فيلزم الخلف، والسوالب الجزئيّة لا تنعكس لانه نقول: قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده، فهو كاتب ولا يمكن ان يقال: قد لا يمكن ان يكون اذا كان زيد كاتباً، فهو يحرك يده، واما المُنفصلات، فقد تناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكمّ وارتفاع العناد في تقايضها، ايّ عنادٍ كان ولا مدخل للعكس فيها لانّ اجزائها، رُبما تكون اكثر من اثنين ولانّها لا تتمايز بالطبع.

فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ، في التّهج الثالث بقوله: «و يجب عليك ان تجرى امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات» و نرجع الى الشرح:

قوله: «و نقول: انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة<sup>١</sup> كاشكال الحمليات و

١ - قوله: «انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة»، لانه لا بدّ من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط، فاما ان يكون تالياً في الصغرى مقدّماً في الكبرى وهو الشكّل الاول او بالعكس وهو الشكّل الرابع، واما ان يكون تالياً فيهما وهو الشكّل الثاني، واما ان يكون مقدّماً فيهما وهو

يشارك في تالي او مقدم و يفترق في تال او مقدم، كما كانت في الحملات يشارك في موضوع او محمول و يفترق في موضوع او محمول و الاحكام تلك الاحكام.»  
 مثال الشكل الاول، كلما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و كلما كان «ج»، «د» فـ«ه» «ز» ينتج: كلما كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و مثال الشكل الثاني، كلما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و ليس البتة اذا كان «ه»، «ز» فـ«ج»، «د» ينتج فليس البتة اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و بين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم، و بين الضرب الاخير منه بالافتراض و هو ان يعين الحال الذي يكون فيها «ا»، «ب» و ليس «ج»، «د» و ليكن هو عند ما يكون «ح»، «ط»، فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان «ح»، «ط» فـ«ج»، «د» و الثانية قد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ح»، «ط» و يؤلف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مرّ.

و مثال الشكل الثالث كلما كان «ج»، «د» فـ«ا»، «ب» و كلما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» فقد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و البيان بالعكس و الخلف و الافتراض شبيه ما تقدم، و غير اللزوميات قلما يقع في التأليف لانها لا تفيد في الاكثر بالافتراض علماً مكتسباً، و اللزوميات اللفظية<sup>١</sup> لا تستعمل الا في الالتزامات الجدلية او الخلف كما يقال، على من زعم ان الاثنين فرد، كلما كان الاثنين فرداً فهو عدد و كلما كان الاثنان عدداً، فهو زوج و كلما كان الاثنان فرداً، فهو زوج، فانها لا تفيد سوى الالتزام او النقص. و اعترض على القول بانتاج هذا الصنف<sup>٢</sup> بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى و ملازمة

الشكل الثالث. و الشرايط المعتبرة في كل شكل، كما في الحملات، م.

١ - قوله: «و اللزوميات اللفظية»، جواب سؤال و هو ان الضرب الاول من الشكل الاول، الذي هو اكمل القياسات الشريطة، ليس بمنتج، لانها يصدق قوله: كلما كان الاثنان فرداً كان عدداً و كلما كان زوجاً و النتيجة لما كان الاثنان فرداً كان زوجاً و هي كاذبة. الجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالتزام، فالنتيجة الزامية.

٢ - قوله: «و اعترض بانتاج هذا الصنف»، و هي الشريطة الزامية التي مقدمها، غير واقع و الاعتراض منع التقدير. فاجاب بان الشرط في الانتاج، صدق المقدمتين لا بقاء صدق الكبرى على تقدير تقدم الصغرى فحيث صدق المقدمتان، كان صدق النتيجة لازماً، م.

الكبرى على تقدير واحد، كما فى المثال و أُجيبَ عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات.

قوله: «و قد يقع الشركة بين حمليّة و منفصلة، مثل قولك: الاثنان عدد و كل عدد، اما زوج اما فرد و استخراج الاحكام فى هذا مما سلف سهل، وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليّات مثل قولك فى هذا المعنى: وليكن «ا» اما ان يكون «ب» و اما ان يكون «ج» و اما ان يكون «د»، و كل «ب» و «ج» و «د» فهو «ه» فكل «ا» هو «ه» و استخراج الاحكام فى هذا ايضا مما سلف سهل.»

هذا التآليف ان لم يكن الشركة فيه للحمليّة مع جميع اجزاء المنفصلة، فلا يكون قريباً من الطبع و اذا كان كذلك، فالحمليّة قد تقع صغرى و قد تقع كبرى، و الاوّل ان كان على هيئة الشكل الاوّل فينبغى ان يكون الحمليّة موجبة و المنفصلة موجبة كليّة، غير مانعة الجمع او سالبة كليّة الاجزاء و يكون المنتج اربعة ضروب، مثال الاوّل: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ب» اما «د» ينتج منفصلة كليّة موجبة الاجزاء و هى دائماً كل «ا» اما «ج»، «د» و مثال الثانى كل «ا»، «ب» و لا شىء من «ب»، اما «ج» و اما «د» ينتج منفصلة كليّة سالبة الاجزاء كليتها، و عليه يقاس الضربان الباقيان. و ان كان على هيئة الشكل الثانى، فينبغى ان يكون المنفصلة كليّة موجبة اجزائها كليّة مخالفة الكيف للصغرى و ينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا فى الضرب الاوّل: كل «ج»، «ب» و دائماً اما لا شىء من «ا»، «ب» و اما لا شىء من «د»، «ب» فدائماً اما لا شىء من «ج»، «ا» و اما لا شىء من «ج» «د»، و الضرب الثانى لا شىء من «ج»، «ب» و دائماً اما كل «ا»، «ب» و اما كل «د» «ب» فدائماً اما لا شىء من «ج»، «ا» و اما لا شىء من «ج»، «د» و على هذا القياس، و اما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما كقولنا: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ا» اما «ج» و اما «د» فينتج بعض «ب»، اما «ج» و اما «د» و اما اذا كانت الحمليّة كبرى، ينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال، و حينئذٍ اما ان تكون مشتركة فى المحمول او لا تكون، فان كانت و كانت اجزاء المنفصلة مشتركة فى الموضوع، فهى تُنتج فى الشكلين الاوّلين حمليّة و يكون التآليف فى قوّة التآليف من الحمليّات و يتعقد على هيئة الاشكال الثلاثة، مثال الضرب الاوّل من الشكل الاوّل كل «ا» اما «ب» و اما «ج» و كل «ب»، «ج»،

«د» فكلّ «ا»، «د»، و مثال الضرب الثانى: كلّ «ا» أمّا «ب» و أمّا «ج» و لا شىء من «ب» و لا من «ج»، «د» فلا شىء من «ا»، «د» و هذا هو الاستقراء التامّ المسمّى بالقياس المقسّم. و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى كلّ «ا» أمّا «ب» و أمّا «ج» و لا شىء من «د»، «ب» و «ب»، «ج» فلا شىء من «ا»، «د»، و الشكل الثالث بعيدٌ عن الطبع، لا يُنتج مثل ذلك، و أمّا ان لم يكن الحمليات مشتركةً فى المحمول، فقد تُنتج منفصلة غير حقيقيّة كقولنا: دائماً كلّ «ا» أمّا «ب» و أمّا «ج» و كلّ «ب»، «د» و كلّ «ه» فدايماً «ا» أمّا «د» و أمّا «ه»، و بيان هذا المباحث بالاستقصاء يستداعى كلاماً أبسط.

قوله: «و قد يفترن الشّرطيّة المتّصلة مع الحملية و اقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالى المتّصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات، فيكون النتيجة متّصلة مقدّمها ذلك المقدم بعينه و تاليها نتيجة التأييف من المثال الذى كان مقترناً بالحملية. مثاله: انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كل «د»، «ه»، يلزم منه انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج» و عليك ان تُعدّ سائر الاقسام ممّا علمته.»

الحملية فى هذه الاقترانات، أمّا ان تقع صغرى او كبرى، و على التقديرين تشارك المتّصلة أمّا فى مقدّمها او تاليها، فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع؛ الاول ما اورده الشيخ و هو ان يكون الحملية كبرى و مشاركتها للمتّصلة فى التالى و المتّصلة موجبة و تنتج متّصلة مقدّمها ذلك المقدم بعينه و تاليها النتيجة التى تكون من اقتران التالى لو فرض منفرداً بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه».

فان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «ه» و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى، ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و لا شىء من «ه» «د»، فان كان «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ه» و على هذا القياس، و أمّا اورد الشيخ هذا الاقتران لانّ قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتى، و الاقتران الثانى ان يكون الحملية صغرى و الاشتراك ايضاً فى التالى و المتّصلة موجبة، كقولنا: كلّ «ج»، «ب» و ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ب»، «ا» ينتج ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ج»، «ا» و باقى الاقترانات بعيدٌ عن الطبع.

قوله: «و قد يقع مثل هذا التآليف بين مُتصلتين تشارك احدهما تالي الأخرى اذا كان ذلك التالى متصلاً ايضاً و يكون قياسه هذا القياس، و اما تنميم القول فى الاقترايات الشرطية، فلا يليق المختصرات».

التأليفات المذكورة، قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات، اما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا، فقد يتقارن بحسب التأليف، و هذا النوع الذى اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل و هو يكون من اقتران متصلتين اولاهما هى الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما و هى التالى متصلة و القضية الأخرى و هى الكبرى متصلة من حمليتين و ينتجان متصلة كالصغرى، مثاله: ان كان «ا»، «ب» فكلما كان «ج»، «د» ف«ه»، «ز» و كلما كان «ه»، «ز» ف«ج»، «ط» و ان كان «ا»، «ب» فكلما كان «ج»، «د»، «ه»، «ز» ف«ج»، «ط» و هذا الاقتران ايضاً يقع على اربعة انواع كالذى يشابهه مما مرّ و يكون على قياسه، و أما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف فى المتصلات الذى يبين به الاقترايات المتصلة، أما تنحل اليه.

### \* اشارة الى قياس المساواة \*

«أنه زُيماً عرف من احكام المقدمات اشياء يسقط و يبني القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم «ج»، مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ا» فـ«ج» مساوٍ لـ«ا»، فقد اسقط عنه انّ مساوى المساوى مساو، و عدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع الشركة فى بعضه.

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من التطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و كذلك الشئ فى الشئ فى الشئ و الشئ على الشئ على الشئ و ما يجرى مجراها و عين عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة.»

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من التطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و كذلك الشئ فى الشئ و الشئ على الشئ و ما يجرى مجريهما و هو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة، و ذلك لان الجزء من محمول الصغرى، جعل موضوعاً فى

الكبرى، فالأوسط ليس بمشترك، فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحقّ لان يسمّى باسمه ويجعل تحليله قانوناً يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعدّ في القياسات المفردة ويمكن ان يعدّ في المركّبية وبيانه<sup>١</sup>: «أَنْ قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» قضية موضوعها «ا» ومحمولها مساوٍ لـ«ب». ولما كان مساوٍ لـ«ج» محمولاً على «ب» في القضية الأخرى، امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في التهجّ السابج. وحينئذٍ يصيرُ قولنا: مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» بدلاً عن قولنا: مساوٍ لـ«ب» وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كأن قولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» وقولنا «ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» في القوّة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوّة الأولى، قولنا: مساوٍ المساوٍ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»، فينتج انّ «ا» مساوٍ لـ«ج» ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً، وأما ان جعلناهما اسمين مُتباينين: احدهما محمولٌ على الآخر، حتّى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوّة قضية واحدة، فالمتألف من قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» والمساوٍ لـ«ب»، مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» لانّ «ب» مساوٍ لـ«ج»، ينتج فـ«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج».

ثمّ نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا: مساوٍ المساوٍ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»،

١ - قوله: في قياس المساوات «و بيانه»، لما كان قياس المساوات، على هيئة مخالفة للقياس، اذ لا شركة فيه، في تمام الوسط، حيث موضوع المقدّمة الثانية جزء محمول الاولى، وذكر الشيخ أنّه اسقط فيه مقدّمة وهي انّ مساوٍ المساوٍ، مساوٍ ولا بدّ ان يكون هذه المقدّمة بحيث اذا انتظمت مع مقدّمتي القياس، يصيرُ على هيئة القياس، اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدّمة الساقطة، مع المقدّمتين بحيث يكون على هيئة القياس، و الاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال «ج» مساوٍ لـ«ب» وكلّ ما يساوي لـ«ب» فهو مساوٍ لمساوٍ «ا» لانّ «ب» مساوٍ لـ«ا»، ينتج «ج» مساوٍ لمساوٍ «ا» و المساوٍ لمساوٍ لـ«ا» مساوٍ لـ«ا» ينتج «ج» مساوٍ لـ«ا»، واما التوجيه على صورة واحدة، فهو موقوفٌ على لفظين مُتخالفين بحسب المفهوم كاسمين مترادفين فليس بجيّد. قال الامام: في هذا القياس نوع اشكال وهو أنّه اذا كان «ج» مساوياً و «ب» ايضاً مساوياً لـ«ج» و مساوٍ المساوٍ مساوٍ، يلزم ان يكون «ج» مساوياً لنفسه وهو محالٌ، لانّ المُساوات بعد المُغايرة ويمكن ان يجاب عنه بانّ المُغايرة بحسب الاعتبار كافية، م.



يُنتج فد«ا» مساو لـ«ج» وبهذا الاعتبار، يكونُ هذا القياس مُركَّباً من القياسين، فاذن كان قولنا: «ا» مساو لـ«ب» على التَّقدير الأوَّل في قوَّة صُغرى القياس و على التَّقدير الثَّانى، صُغرى القياس الأوَّل بعينها و قولنا: و «ب» مساو لـ«ج»، ليس بجزءٍ القياس، بل هو بيان حكم ما للـ«ب» الَّذى هو جزءٌ من احد حدود القياس و به يتمُّ القياس.

و بالجملة، فقولنا: و مساوى المساوى مساو، هو كبرى محذوفة، و أمَّا اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية، ليعلم أنه غير متعلِّقٍ بها، بسيطةً كانتا او مركبةً، فأنه أمّا مفردٌ اقترانى او مركَّب من اقترائيتين، و تحليل القياس و تركيبه من توابع القياس.

### \* اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية \*

«لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة المذكوراً فيها و لم يجز ان يكون مقدّمة بعينها»<sup>١</sup>.

و لا محالة يكون جزئاً من مقدّمة و المقدّمة التي يكون جزؤها قضية، فهي شرطية فيكون احدى مقدّمتى هذا القياس، شرطية و يكون الأخرى مشتتملةً على وضع ما يقتضى وضع الجزء الَّذى منه التَّنتيجة او رفعه مجرداً عن الشرط، فيكون هي الجزء الآخر و فى قضية أخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارةً حال كونها جزئاً من الشرطية و تارةً حال كونها مستثناة و هي بمنزلة الاوسط المتكرّر فى الاقترائيات، لانّ الباقي بعد حذفه، هو الَّذى منه التَّنتيجة فالقياس الاستثنائى مركَّبٌ من شرطية و استثناء.

١ - قوله فى الاستثنائي: «و لم يجز ان تكون مقدّمة بعينها»، لأنّها ان كان عين التَّنتيجة المذكورة فى القياس، كان صادرة و ان كان نقيضها نافي الانتاج و المُنفصلة الحقيقية أمّا ان يكون ذات جزئين او اكثر، فان كان ذات جزئين، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، و استثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، فلها نتائج اربعة كُلُّ منها حملية، و ان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد و اما ناقص و اما مساو، فاستثناء، نقيضُ جزء واحد يُنتج مُنفصلة من اعيان الباقية و استثناء عين جزء ينتج نقيضُ البواقي و ذلك يحتمل وجهين الأوَّل: منفصلة سالبة من البواقي، كقولنا: فليس اما زايداً و أمّا ناقصاً، الثَّانى حمليات يشتمل كُلُّ واحد منها، على رفع جزء من البواقي، كقولنا: فليس زايداً و لا ناقصاً، م.

قوله: «القياسات الاستثنائية، أما ان يوضع فيها متصلة و يستثنى، أما عين مقدمها، فينتج عين التالي مثل ان نقول: أنه ان كانت الشمس طالعة، فالكواكب خفيفة، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفيفة، او نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم، مثل ان نقول: و لكن الكواكب، ليست بخفيفة، فينتج: فالشمس ليست بطالعة و لا ينتج غير ذلك.»

**اقول:** المتصلة التي تقع في الاستثنائية، لا تكون الا لزومية و التي وضعها الشيخ موجبة و هي تنتج باستثناء عين مقدمها، عين تاليها و باستثناء نقيض تاليها، نقيض مقدمها، لان وضع الملزوم، يوجب وضع اللازم، و رفع اللازم، يوجب رفع الملزوم و لا تنتج غير ذلك، اي لا باستثناء عين التالي و لا باستثناء نقيض المقدم و ذلك لان التالي، يحتمل ان يكون اعم من المقدم، فلا يلزم من وضعه او رفع ما هو اخص منه شيء.

و السالبة كقولنا: ليس البتة ان كان زيد يكتب، فیده ساكن، ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا: لكنه يكتب، فیده ليست بساكنة، لكن یده ساكنة، فهو لا يكتب و لا ينتج باستثناء النقيض شيئاً و ذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا: كلما كان زيد يكتب فليست یده بساكنة و الشيخ قد اقتصر بالموجبة، لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة.

قوله: «او يوضع فيها منفصلة حقيقية و يستثنى عين ما يتفق منها، فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام و اما ناقص و اما زائد، لكنه تام فينتج نقيض ما بقي، او يستثنى نقيض ما يتفق منها، فينتج عين ما بقي واحداً كان او كثيراً مثل أنه ليس بتام فهو اما زائد او ناقص حتى يستوفي الاستثناءات، فيبقى قسم واحد، او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية، فاما ان يكون مانعة الخلو فقط، فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر. مثل قولهم: اما ان يكون هذا في الماء و اما ان لا يغرق لكنه غرق، فهو في الماء، لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق، و مثل قولهم: اما ان لا يكون هذا حيواناً و اما ان لا يكون نباتاً لكنه حيوان فليس نبات او لكنه نبات فليس بحيوان و اما ان المنفصلة من الجنس الذي الفرض فيه منع الجمع فقط و يجوز ان يرتفع الاجزاء معاً، و قوم يسمونها: الغير التامة الانفصال او العناد، فيحينئذ اما ينتج فيها استثناء العين، فيكون النتيجة نقيض الباقي، مثل قولنا: اما ان يكون

هذا حيواناً واما ان يكون شجراً في جواب من قال: هذا حيوان شجر.

**اقول:** المُنفصلة الحقيقية، تُنتج بعين كلّ جزء نقيض الباقي، لكونها مانعة الجمع، و بنقيض كلّ جزء عين الباقي، لكونها مانعة الخلو، ونتيجة ذات الجُزئين تكون حملية، و نتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزءٍ واحدٍ فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء، و اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد، فهي اما ان تكون مُنفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها يشتمل كلّ واحد منها، على رفع جزء واحد منها، و المنفصلة الغير الحقيقية، ان كانت مانعة الجمع فقط، فهي تُنتجُ بالعين، دون النقيض و ان كانت مانعة الخلو فقط، فهي تنتجُ بالنقيض دون العين، و جميع ذلك ظاهر ممّا مرّ. و هذه القياسات، كاملة غنيّة عن البيان، و المُنفصلة السالبة، لا تُنتجُ اصلاً لاحتمال اشتغالها على اجزاء غير متناسبة.

### \* اشارة الى قياس الخلف \*

«قياس الخلف، قياس مركّب من قياسين؛ احدهما افترائي و الآخر استثنائي، مثاله قولنا: ان لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فقولنا: كلّ «ج»، «ب» صادق وكلّ «ب»، «د» على أنّها مقدّمة بينه لا شكّ فيها او تبينّ بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فكلّ «ج»، «د»، ثمّ تأخذ هذه النتيجة و تُستثنى نقيض المحال و هو تاليها، فنقول: لكن ليس كلّ «ج»، «د» فينتج نقيض المقدّم و هو أنّه ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً، بل هو صادق».

**اقول:** المعلم الاول، اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية و لم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية و لذلك سماها: عامّة المنطقيين، بالقياسات الشرطية، على الاطلاق و ظنّ الشيخ ان الاقترانات الشرطية، كانت مذكورة في كتاب مفرد، لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنّه بالمعلم الاول.

و لما اراد لمتأخرون تحليل هذا القياس و رده الى الاقيسة المذكورة، عسر ذلك عليهم فاختلّفوا فيه كلّ الاختلاف، و ما استقرّ عليه رأى الشيخ أنّه مركّب من قياسين، احدهما افترائي شرطى، و الآخر استثنائي من متصلة هو فرض المطلوب غير حق، و تاليها ما يلزم من ذلك و هو وضع نقيض المطلوب على أنّه حق، و الحملية هي مقدّمة

غير مُتنازعة تقترب بنقيض المطلوب على هيئة مُنتجة فينتجان مُتصلة مقدّما المقدم المذكور و تاليها نتيجة الاقتران المذكور و هي مُناقضة لحكم يتفق عليه.

و اما الاستثنائي فهو من المُتصلة التي، هي نتيجة القياس الاول و يُستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المُتفق عليه، لينتج نقيض مقدّما الذي هو فرض المطلوب، غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقاً و ظاهر أنه يحتاج الى مقدّمتين مسلّمتين؛ احديهما ما جعلت كبرى الاقترانى، و الثانية هو الحكم المُتفق عليه، فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب و من هاتين المُقدّمتين، و الفاظ الكتاب ظاهرة، و المطلوب فى المثال المورد فيه ليس كل «ج»، «ب» و نقيضه كل «ج»، «ب» و المُقدّمة الاولى كل «ب»، «د»، و الثانية اعنى: الحكم المُتفق عليه ليس كل «ج»، «د» و قوله فى النتيجة الاخيرة: «و ليس قولنا ليس كل «ج»، «ب» صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً صادقاً بل قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي ادعينا صادقاً صادق و هذا وجه صحيح، لا شبهة فيه ألا ان رأى بعض المتأخرين، لم يستقر عليه، و ذلك اما اولاً فلان المعلم الاول، عدّ هذا القياس فى الاستثنائيات و هذا التحليل يقتضى كونه مركباً من الاقترانى و الاستثنائى فكيف يُعدّ فيها ما ليس منها، و ثانياً ان الاقترانيات الشرطية، لم تكن مذكورة فى الكتاب، فكيف ذكر المركب من غير ذكر اجزائه؟ ثم ان الشيخ افضل الدين محمّد ابن حسن المرقى، المعروف بالقاشى - رحمه الله - ذهب الى ان هذا القياس، هو قياس استثنائى من مُتصلة مقدّما نقيض المطلوب يحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدّما الى حملية مُسلّمة مثلاً المطلوب هو ليس كل «ج»، «ب» و الحملية المُسلّمة هي كل «ب»، «د» و مقدّم المُتصلة هو كل «ج»، «ب».

فتقول: لما كان كل «ب»، «د» فان كان كل «ج»، «ب» فكل «ج»، «د» و ذلك لكون هذا المقدم، مع الحملية المُتسلّمة منتجاً لهذا التالى، ثم يُستثنى نقيض التالى بقولنا: ولكن ليس كل «ج»، «د» فينتج فليس كل «ج»، «ب» فهذا وجه تحليله.

و الحاصل: ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المُستلزم لاثباته، و ربّما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس، لبيان التالى، مثلاً اذا كان المطلوب لا شىء من «ج»، «ب» بالاطلاق العامّ و كانت المقدّمة المُسلّمة هي كل «ب»،

«ا» لا دائماً بل مادام «ب» فقلنا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض «ج» دائماً لكنّه ممّا يناقضُ المقدّمة المذكورة بالقوّة، فهي ليست بحقّة فالمطلوب حقّ.

والخُلف اسمٌ للشئ الرّدىء و المحال و لذلك سمّي القياس به، و هذا التّفسير اشبه ممّا يقال أنّه سمّي به لانه يأتى المطلوب من خلفه، اى من ورائه الّذى هو نقيضه، و هذا قد ذكره الشّيخ فى مواضع آخر و هو يقابل المستقيم<sup>١</sup>.

فالقياص المستقيم يتوجّه الى اثبات المطلوب الاوّل بوجهه، و يتألّف ممّا يناسبُ المطلوب، و يشترطُ فيه تسليم المقدّمات او ما يجرى مجرى التّسليم و المطلوب فيه لا يكون موضوعاً أوّلاً، و الخُلف لا يتوجّه الى اثبات المطلوب أوّلاً بل الى ابطال نقيضه و يشتمل على ما يناقض المطلوب و لا يشترط فيه التّسليم، بل يكون المقدّمات بحيث لو سلّمت، انتجت و يكون المطلوب فيها موضوعاً أوّلاً و منه ينقل الى نقيضه، و عكسُ القياص يشبه الخلف لانه ايضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدّمتيه ليُنتج ما يقابل المقدّمة الأخرى، و يفارقه الخُلف بانه لا يشترطُ فيه ان يكون بعقب قياس و لان ينتج ما يقابل مقدّمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به و يكفى فيه انتاج ما هو ظاهرُ الفساد و لا يستعمل فيه الاّ المقابل بالمناقضة و يستعملُ فى العكس مقابلة التّضاد ايضاً، و العكس لا يقع فى العلوم الاّ عند ردّ الخلف الى المستقيم، و الخُلف فى المطالب الّتى لم يتعيّن بعد لا يُفيد تعيين المطلوب، لانه مبنئى على نقيض المطلوب و ذلك يقتضى تعيّنهُ، و ربّما يتّفق فى هذا الموضوع، ان يوضع بدل المطلوب غيره ممّا يظنّ أنّه هو و يبنى الخلف عليه فان تمّ، دلّ على انّ ذلك الشئ الّذى وضع صادق و لم يدلّ على أنّه هو المطلوب نفسه او شئ من لوازمه المُنعكسة او غير المُنعكسة، كما مرّ فى اثبات جهات

١ - قوله: «يقابلُ المستقيم»، اشارة الى الفرق بين الخُلف و المستقيم و ذلك من وجوه الاوّل، ان المستقيم يتوجّه الى اثبات المطلوب اوّل الامر و الخُلف لا يتوجّه الى اثبات المطلوب اوّلاً بل الى ابطال نقيضه، الثّانى انّ المستقيم يتألّف من مقدّمات مناسبة للمطلوب و الخُلف يشتملُ على ما يناقض المطلوب، الثّالث انّ مقدّمات المُستقيم تجبُ ان تكون مسلّمة فى نفسها بخلاف الخُلف، الرّابع انّ المطلوب غير موضوع فى المستقيم أوّلاً حتّى يتمّ تأليفه و يحصل و اما الخُلف فانّ المطلوب فيه يوضع أوّلاً و يوضع نقيضه، م.

العكس و نتائج القياسات المختلطة.

و هذا هو منشاء الشكوك<sup>١</sup> التي تورّد على قياس الخُلف و هو العلة في كون الخُلف صالحاً لاثبات ما هو اعمّ من المطلوب اذا كان المطلوب حقاً و ذلك ممّا لا يقدرُ فيه اذا عرف الحال.

قوله : « و اما انّ القياس المُستقيم الحملى، كيف يرجع الى الخُلف، و الخُلف كيف يرجع اليه، فهو بحثٌ آخر ملاحظ الحال، ممّا ينعقدُ بين التالى و بين الحملية و لسنا نحتاج اليه الآن، و مدارهُ على اخذ نقيض النتيجة و تقريبهُ مع المقدمة الصادقة التي لا شكّ فيها، فينتج نقيض المقدم المحال على حاله، »

اما ردّ المُستقيم الحملى الى الخُلف، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البيّنة من الشكلين الاخرين، و يكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المُقدّمين و لكن هي المُشتملة على هئية احد الشكلين الاخيرين ليُنتج ما يقابل المقدمة الأخرى و لتكن هي المُتفقّة عليها، فيكون النتيجة محالة.

و بيّن انّ ذلك الانتاج، ليس للمقدمة المُسلمة الحقّة و لا للتأليف المُنتج بالذات، فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل، فالتنتيجة حقّة، و اما ردّ الخُلف الى المستقيم، فعلى خلاف ذلك<sup>٢</sup> و هو ان يُضاف نقيض النتيجة المحالة الى المقدمة الصادقة اعنى:

١ - قوله: « و هذا هو منشاء الشكوك»، مثل ما يقال: الخُلف يُفيد نتائج مُختلفة فيكون باطلاً مثلاً اذا أُريد عكس السالبة العرفية عرفية بالخُلف، فكما أنّه يدلّ على انّ العكس عرفية كذلك يدلّ أنّه ممكن او مطلق، فاجاب بانّ الدليل اذا دلّ على اثبات المطلوب، فلا شكّ أنّه يدلّ ايضاً على اثبات ما هو اعمّ منه و ذلك غير قادح فى دلالته على المطلوب، م.

٢ - قوله: « و اما ردّ الخُلف الى المُستقيم فعلى خلاف ذلك»، لما كان رجوع القياس المستقيم الى الخُلف، ان يؤخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم و يضمّه الى احدى مقدمتى القياس المستقيم، لينتج نقيض المقدمة الأخرى، فرجوع قياس الخُلف على خلاف ذلك، لكن بهذِهِ الطريقة بعينها فيؤخذ نقيض نتيجة قياس الخُلف و يضمّه الى احدى مقدمتى قياس الخلف، حتى يُنتج نقيض المقدمة الأخرى من قياس الخلف، مثلاً القياس ليس كل «ج»، «د» و كلّ «ب»،

القضية المتفق عليها اي القضية المسلمة، لِيُنتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل «ج»، «د» و قد حصلت من اضافة نقيض المطلوب و هو كل «ج»، «ب» الى القضية المسلمة و هي كل «ب»، «د» على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول و هي كل «ب»، «د» انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل «ج»، «ب» و هو الذي كان المطلوب من الخلف، ولما كانت النتيجة المخالفة هي تالي المتصلة في الخلف، فرد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما و بين الحملية المسلمة. قوله: «و لسنا نحتاج اليه الآن»، اي: لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه و ارتداده الى المستقيم.

و اعلم ان المطلوب اذا كان موجبا، فالخلف لا ينعقد الا على هيئة قياس، يكون احدي مقدمتيه سالبة جزئية و هو رابع الثاني و خامس الثالثة. و اذا كان سالبا كلياً، فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدي مقدمتيه موجبة جزئية و هو ثلاث الاول و رابعه و ثالث الثاني و ثلاثة ضروب من الثالث، و عليه فقس اذا كان المطلوب جزئياً.

و اما رد الخلف الى المستقيم، فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول، و وقع نقيض المطلوب في صغرى الخلف، فقياس الرد، يكون على هيئة الشكل الثاني و الا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضاً صغرى كانت او كبرى. و ان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني و وقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد

«د». فليس كل «ج»، «ب» من رابع الثاني و الا لصدق كل «ج»، «ب» و كل «ب»، «د» يُنتج كل «ج»، «د» و هو يُناقض ليس كل «ج»، «د» و هذا رد القياس المستقيم الى الخلف، فكذا العمل في رد القياس الخلف الى المستقيم، يؤخذ نقيض نتيجته و هو ليس كل «ج»، «د» و يضمه الى كل «ب»، «ج» ينتج ليس كل «ج»، «ب» و هو نقيض صغرى قياس الخلف، ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين و الاول منهما و هو الاقتراني من متصلة و حملية مسلمة حتى ينتج متصلة تاليها هي النتيجة المحالة، فاذا اخذنا نقيض تالي هذه المتصلة و ضمناه الى الحملية انتج المطلوب الاول و هو رد الخلف الى المستقيم فقد ظهر ان رد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال فيما ينعقد بين تالي نتيجة اول القياسين و بين الحملية المسلمة، م.

يكون على هيئة السّكّل الاوّل و أّأ فعلى هيئة السّكّل الثّالث و يقع نقىض النّتىجة  
المعالة ابدأ فى الصّغرى، و ان كان الخلف على هيئة السّكّل الثّالث و وقع نقىض  
المطلوب فى الصّغرى، فالردّ على هيئة السّكّل الثانى و أّأ فعلى هيئة السّكّل الاوّل و يقع  
نقىض النّتىجة المعالة ابدأ فى الكبرى و يتبيّن جمىع ذلك بالامتحان.





## التَّهَجُّ التَّاسِعُ و فِيهِ بَيَانٌ لِقَلِيلٍ لِلْعُلُومِ الْبُرْهَانِيَّةِ

### \* اِشَارَةٌ \*

#### إِلَى اصْنَافِ قِيَاسَاتٍ مِنْ جِهَةِ مَوَادِّهَا وَإِقَاعِهَا لِلتَّصْدِيقِ

«القياساتُ البرهانيَّة، مؤلِّفةٌ من المقدمات الواجب قبولها.<sup>١</sup> فإن كانت ضروريَّة، يستنتجُ منها الضَّروريَّ على نحو ضرورتها، أو ممكنة، يستنتجُ منها الممكن.

و [القياساتُ] الجدليَّة، مؤلِّفةٌ من المشهورات و التقريرات كانت واجبةً أو ممكنةً، و الخطائيَّة مؤلِّفةٌ من المظنونات و المقبولات التي ليست بمشهوره و ما يُشبههُما كيف كانت و لو كانت مُمتنعة.

و الشَّعريَّة مؤلِّفةٌ من المقدمات المُخيَّلة من حيث يعتبر تحيُّلها، كانت صادقةً أو كاذبةً، و بالجملة مؤلِّفةٌ من المقدمات المُخيَّلة من حيث يعتبر تحيُّلها كانت صادقةً أو كاذبةً، و بالجملة مؤلِّفةٌ من المقدمات من حيث لها هيئته و تأليفٌ ليستقبلها النَّفس بما فيها من المحاكاة، بل و من الصِّدق فلا مانع من ذلك و يروِّجُه الوزن، و لا يلتفت إلى ما يقال من أنَّ البرهانيَّة واجبة، و الجدليَّة ممكنة أكثريةً، و الخطائيَّة ممكنةٌ مساويةً لا ميل فيها و لا

---

١ - قوله: «القياساتُ البرهانيَّة، مؤلِّفةٌ من المقدمات الواجب قبولها»، قد ورد في التَّعليم الأوَّل: أنَّ مقدمات البرهان ضروريَّة و نتايجها ضروريَّة و فهم من ذلك قوم أنَّها تجبُ أن تكون ضروريَّة مقابلةً للإمكان فردَّ الشيخ عليهم، بأنَّ المراد أنَّ مقدماتها يقينيَّة واجبٌ قبولها، سواءً كانت ممكنةً أو لا و نتايجها أيضاً واجبٌ قبولها، م.

ندرة، و الشعرية كاذبة ممتنعة فليس الإعتبار بذلك<sup>١</sup>.

و لا اشار اليه صاحب المنطق، و اما السوفسطائية، فانها هي التي يستعمل المشبهة و تشاركها في ذلك<sup>٢</sup> الممتحنة المجربة على سبيل التعليل، فان كان التشبيه بالواجبات و نحو استعمالها يسمي صاحبها سوفسطائياً، و ان كان بالمشهورات يسمي صاحبها مشاغباً ممارباً، و المشاغب بازاء الجدلي و السوفسطائي، بازاء الحكيم.»

**اقول:** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات و ما يشبهها، شرع في بيان احوالها المادية و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف<sup>٣</sup> و ذلك لانها اما ان تُفيد تصديقاً

١ - قوله، «و ليس الاعتبار بذلك»، اي: ليس الاعتبار بما قالوا و لا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس، فهو قول مُبتدع، م.

٢ - قوله: «و يُشاركها في ذلك»، اي: يُشارك الاقيسة السوفسطائية، الاقيسة الممتحنة المُجربة في استعمال المشبهات، م.

٣ - قوله: «و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف»، حاصله ان القياس، اما ان يُفيد التخيل و هو «الشعر»، او يفيد التصديق، فاما ان يكون غير جازم و هو «الخطابة»، او يكون جازماً فاما ان يُعتبر كونه حقاً او لا، فان أُعتبر كونه حقاً، فاما ان يكون حقاً فهو «البرهان» و ان لم يكن حقاً فهو «السفسطة». و ان لم يُعتبر كونه حقاً بل يُعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو «الجدل»، او لا يكون كذلك فهو «الشغب»، و السفسطة و الشغب، تحت المغالطة و هذا التقسيم، مُنتشر لانه لم يلزم من عدم اعتبار الحقيقة اعتبار عموم الاعتراف، فان من الجائز ان لا يعتبر الحقيقة و لا عموم الاعتراف و الاظهر ان يقال: القياس اما ان يفيد التصديق، او غيره، فان افاد التصديق، فان افاد يقيناً فهو «البرهان»، و ان اوقع ظناً، فهو «الخطابة»، و الا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التسليم، فهو «الجدل»، و الا فهو «المغالطة».

و اعلم ان البرهان، لما كان يفيد اليقين، و جب ان يكون مباديه اليقينية و هي القضايا الواجب قبولها، سواء كانت ضرورية او ممكنة، و جب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون الواجب قبولها، سواء كانت ضرورية او ممكنة، و جب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون البرهان الا قياساً لان الاستقراء و التمثيل، ليسا يقينى الانتاج و غايته اي علته الغائية و غرضه، انتاج اليقينية و لما كان مادة الجدل، اما مسلمة اي المشهورات، لانها مسلمة بحسب الشهرة، و اما مسلمة بصورته ايضاً لا بد ان ينتج بحسب الشهرة او التسليم و غاية سعي

و اما تأثيراً غيرُهُ اعني: التَّخْيِيلُ والتَّعَجُّبُ.

و ما يُفِيدُ تصديقاً، فَيُفِيدُ اَما تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ، و الجازمُ اَما ان يعتبرَ فيه كونه حقّاً او لا يُعتبر، و ما يعتبر فيه ذلك، يكون حقّاً او لا يكون، فالْمُفِيدُ للتَّصْدِيقِ الجازمِ الحقِّ، هو «الْبُرْهانُ»، و التَّصْدِيقِ الجازمِ غيرِ الحقِّ، هو «السَّفْطَةُ»، و للتَّصْدِيقِ الجازمِ الَّذِي لا يُعْتَبَرُ فيه كونه حقّاً او غيرُ حقِّ، بل يُعْتَبَرُ فيه عَومِ الاعترافِ به، هو «الْجَدَلُ» ان كان ذلك، و اَلا فهو «الشَّغْبُ» و هو مع السَّفْطَةِ تحتَ صَنَفٍ واحدٍ هو الْمُغالطة. و التَّصْدِيقِ الغالبِ غيرِ الجازمِ هو «الْخِطابَةُ»، و التَّخْيِيلِ دونَ التَّصْدِيقِ هو «الشَّعْرُ».

اما القياسات البرهانية، فهي القضايا الواجب قبولها و هي التي يكونُ التَّصْدِيقُ بها ضرورياً سواءً كانت في انفسها ضرورية، او ممكنة، فان كونها ضرورية القبول، غير كونها ضرورية في انفسها، فان كانت ضرورية في انفسها، كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعاً، و ان كانت ممكنة في انفسها، كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول.

و بالجملة، فالقياسات البرهانية، يقينية مائة و صورة و غايتها ان ينتج اليقينيّات. و اما القياسات الجدلية، فهي بالموثقة من المشهورات و من صنفٍ واحدٍ من التقريرات و هي المسلمة من المخاطبين.

و الجدليّ اَما مجيبٌ يحفظ رأياً ما و يسمّى ذلك الرأى وضعاً و غاية سعيهِ ان لا يلزم، و اما سائلٌ معترضٌ يهدم وضعاً ما و غاية سعيهِ ان يلزم، فالمجيبُ يُوَلِّفُ اقيسة ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقّاً كان او غيرُ حقِّ، فالسائلُ يُوَلِّفُها ممّا يتسلّمه من المُجيبِ مشهوراً اَكان او غيرِ مشهور، و كما ان موادّ الجدَلِ مسلّمات و متسلّمات،

المجيب، اي غرضُهُ ان لا يلزم، كما ان غرض السائل، ان يلزم مقدّمًا البرهان و الجدَل، تستلزم المطلوب اَما البرهان فيحسب نفس الامر و اما الجدَل، فيحسب التسليم، فمقدّمات الخطابة ليست تستلزم المطلوب في توقُّع الظنّ بالمطلوب و لو لا استلزام الجدَلِ المطلوب، لم يحصل به الالتزام، فلا بُدَّ ان يكون على منهاج القياس و اما الاستقراء، فهو لا يستلزم المطلوب، بل الظنّ به، فان سلّم استلزامه المطلوب، دخل في الجدَلِ لكنّه مشتركٌ في هذا التمثيل فيه تأملٌ م.

فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب التسليم و التسلمّ قياساً كان او استقراناً، و لما كان غاية الجدل، هي الازام و رفعه، لا اليقين، جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني؛ الواجب و الممكن و الممتنع، في موادها، و اما القياسات الخطابية، فهي المؤلفة من المظنونات و المقبولات و المشهورات، في بادىء الرأى التى تُشبه المشهورات الحقيقية، حقه كانت، او باطله و يشترك الجميع في كونها مقنعة، و كما ان موادها، هي ما يصدق بها بحسب الظنّ الغالب، فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب الظنّ الغالب سواء كان قياساً او استقراناً او تمثيلاً.

و من القياس منتجاً كان او عقيماً، كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظنّ انها مُنتجة فهي مُقنعة بحسب الموادّ و الصور و غايتها الاقناع. و اما القياسات الشعرية، فهي المؤلفة من المُقدّمات المخيَّلة من حيث هي مخيَّلة، سواء كان مصدقاً بها او لم يكن، و سواء كانت صادقة في نفس الامر او لم يكن و هي التى لها هيئة و تأليف يقتضيان تأثر النفس عنها، لما فيها من المحاكات او غيرها، حتّى ان مجرد الصدق ربّما يقتضى ذلك التأثر.

و الوزن ايضاً يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة.

و قُدماء المنطقيين، كانوا لا يعتبرون الوزن في حدّ الشعر و يقتصرون على التخييل، و المُحدثون يعتبرون معه الوزن، و الجمهور لا يعتبرون فيه الّا الوزن و القافية. و هذه، هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادّة.

و اما المغالطات، فهي ليست بحقيقيةّة و ذلك لانّها انما تكون بحسب المُشابهة و التروّج و لو لا قصور التمييز، لما ثبت للمغالطة صناعة، و لذلك اخرها الشيخ.

١ - قوله: «و الوزن يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة»، لانّ النظم الموزون، يُشابه الماء في السلاسة و الهواء في اللطافة و الدرّ المنظومة في السلك.

و اعلم انّ جميع الاشعار المُشتملة على القضايا المُختلفة، صفرياتٌ لكُبرياتٍ كلبية تدلّ الصغريات عليها مثلاً الشعر في صفات المحبوب صغرى لقولنا و كلّ من هذا، شأنه يجب ان يحب و يعشق حتّى ينتج انّ هذا من شأنه ان يحب و يعشق و لاشكّ انّ هذا يُفيد الانبساط له و الميلان اليه، فقد ظهر معنى القياسات الشعرية على ما مثل به الشيخ في «الشفاء»، م.

ولغير المحصلين<sup>١</sup> من المنطقيين، تقسيمات أخر، الى هذه الاقسام يعتبرون فيه أما الوجود والامكان، وأما الصدق والكذب.

أما الاول فهو ان يقال: البرهان يتألف من الواجبات، والجدل من الممكنات الاكثرية، والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل التدرج، والشعر من الممتعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة، من الممكنات الاقلية التي يدعى أنها اكثرية او واجبة.

وأما الثاني فان يقال: البرهان يتألف من الصادقات، والجدل مما يغلب فيه الصدق، والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب، والمغالطة مما يغلب فيه الكذب، والشعر من الكاذبات.

واقصر الشيخ على ايراد الاول لانّ الذاهبين اليه، كانوا اكثر عدداً واقرب الى التحصيل وردّ عليهم بانّ القول بذلك باطل، فانّ استعمال الجميع في البرهان، لاستنتاج امثالها واقع، ومع البطلان، فهو قول مبتدع ليس مما يوجب تقليد المعلم الاول، الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها.

والقياسات المغالطية، هي المؤلفة<sup>٢</sup> من المشبهات وما يجري مجراها اعني:

١ - قوله: «ولغير المحصلين»، طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعة الى الخمس الوجود والامكان وطائفة يعتبرون الصدق والكذب، أما الاول فهو ان يقال: مقدمات الصناعة أما ان تكون واجبة، او ممكنة او مُمتنعة، فان كانت واجبة فالمؤلف منها البرهان، وان كانت مُمتنعة فهو الشعر، وان كانت ممكنة فاما ان تكون ممكنة اكثرية او اقلية او مُتساوية، فان كانت مُمكنة اكثرية فهو الجدل، وان كانت شبيهة بمبادئ الجدل او واجبة حتى تشابه بمبادئ البرهان فهو مغالطة، أما مشاغبة في مقابلة الجدل، او سفسطة في مقابلة البرهان وأما الثاني، فبان يقال: المقدمات أما صادقة او كاذبة، او فيها صدق وكذب، وما فيها صدق وكذب، أما ان يكون الصدق فيه غالباً او مساوياً او مغلوباً على قياس ما مرّ في الاول، فالمغالطة أما مقدمات يغلب فيها الكذب على أنه يريها أنها صادقات و هي مبادئ البرهان، او يغلب فيها الصدق و هي مبادئ الجدل، م.

٢ - قوله: «والقياسات المغالطية هي المؤلفة»، استينافُ كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات الى قوله: «والأ فلاح اعتبار بها»، ثم تقرير مذهب غير المحصلين،

الوهميات وصورها أيضاً كذلك و يشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية فى المواد و يخالفها فى الغايات، و المشبهة منها بالواجب قبولها، تقع فى السفطة المُقابلة للفلسفة، و بالمشهورات فى المُشابهة المُقابلة للجدل و غايتها الترويج، و المشبهات بالمظنونات.

و المخيلات غير مُعتبرة<sup>١</sup> لأنها ان اوقعت ظناً أو تخيلاً فهى من جملتها و آلا فلا اعتبارَ بها، و لما كانت منافعُ البرهان و السفطة شاملةً لكلِّ واحدٍ ممن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية، اقتصر الشيخ فى هذا المختصر، على بيانها دون الباقية.

### \* اشارة الى القياسات و المطالب البرهانية \*

« كما انَّ المطالب<sup>٢</sup> فى العلوم، قد يكون عن ضرورة الحكم، و قد يكون عن امكان

ثم توجيه الاقتصار على البرهان و السفطة، م.

١ - قوله: «و المُشبهات المظنونات و المخيلات غير معتبرة»، قد عرفت انَّ الصناعات خمس و ان مبادئ البرهان اليقينات، و مبادئ الجدل المشهورات، و مبادئ الخطابة، المظنونات، و مبادئ الشَّعر، المخيلات، ثم انَّ فى المُغالطة يعتبر المُشابهة باليقينيات فى السفطة، و بالمشهورات فى المُشابهة، و لم يعتبر المُشابهة بالمظنونات و المخيلات اللتين هما مبادئ الخطابة و الشَّعر، لانَّ القضايا المُشبهة بالمظنونات و المخيلات ان افادت ظناً أو تخيلاً فهى هى، و آلا لم يكن مقيداً بها، ثم انَّ منفعة البرهان و السفطة عامَّة تعمُّ جميع النَّاس، لانَّ من علم البرهان و السفطة عامَّة، تعمُّ جميع النَّاس، لانَّ من علم البرهان و السفطة، انتفع بهما، اما بالبرهان فبالاستعمال، و اما بالسفطة، فلاحتراز عنه. و اما لم يورد المُغالطة، لانَّ المُشابهة منها لا يعمُّ كلَّ انسان، بل اُتَمَّا هى بحسب المُشاركة فى المدينة و اما منافعُ الجدل و الخطابة، فانَّها تختصُّ بالبعض، لانَّ الجدل لالزام الغير او افحامه و هو لا يتمُّ آلا بالاجتماع مع الغير و كذا الخطابة، لاقتناع الغير و الشَّعر لتخيُّله، فيكون كلُّ منها بحسب الغير و التمدن بخلاف البرهان، فانه لتحصيل الحقِّ لنفسه و لا دخل للغير و الاجتماع فيه و كذا السفطة لاحترازه عنها، لا لاحتراز غيره عنها، فالانتفاعُ بها، لا يتوقَّف على مشاركة و تمدن، م.

٢ - قوله: « كما انَّ المطالب»، الحاصل انَّ المطالب فى العلوم اما ضرورية، او ممكنة، او

الحكم، و قد يكونُ عن وجودٍ غير ضروريٍّ مطلق، كما قد يتعرّف من حالات اتّصالات

وجودية غير ضرورية، اما مثال الاول و الثاني فظاهراً، و اما مثال الوجودية فاتّصالات الكواكب و انفصالاتها، فانّها لا تدوم ما دامت الكواكب، ثم ان لكل قسم من المطالب، موادّ مخصوصة منتجة له، فالمبرهن يستنتج الضرورى من الضرورى و غير الضرورى من غير الضرورى.

و تقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر، هو الذى يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر، فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضرورى، جاز ان لا يثبت الاوسط للاصغر، فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر، موقوف على ثبوته له فى نفس الامر و اذا زال العلم بذلك الثبوت، زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم بالنتيجة الضرورية يقينياً لان اليقين، هو الاعتقاد الجازم المطابق - مثلاً - فى القياس المذكور، العلم بثبوت الضحك للانسان، انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان، لكن الضحك لم يثبت للانسان دائماً فيزول العلم بثبوته له عند زوال الضحك، فيزول اليقين بالنتيجة لزوال سببه فقله: «لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذباً»، اى مجهولاً فلا يكون هذا الاقتران مفيداً اليقين بالنتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضحك لكل انسان، لا يكون من الحسن، بل من العقل و لا يحكم به يقيناً ما لم يعلم علته، فلا يكون من مقدمات البرهان، لان مقدمات البرهان يقينية و الضحك باعتبار علته ضرورى الثبوت للانسان، فما استفيد الضرورى الا من مقدمة ضرورية.

و فيهما نظرٌ من وجهين؛ الاولُ انه ان كانا صحيحين، لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورياً سواءً ليستنتج الضرورى او غيره، اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمات فلو كان احدهما غير ضرورياً، جاز زوالها، فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقيناً، و اما الثانى فلان كل مقدمة لا يحصل اليقين بها، ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها. الوجه الثانى، ان العلم بالنتيجة، لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدمات، لان العلم بالمقدمات المعدل للعلم بالنتيجة و انتفاء المعدل لا يستلزم انتفاء ما هو معدله، فاعتبار السبب مع المقدمة لا يستدعى ضرورتها، و انما تكون ضرورية لو كان السبب دائماً و دوام السبب المطلق غير لازم. و الاولى فى الجواب ان يقال: المراد بذلك، ليس ان القياس المنتج الضرورى يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية، بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضرورى سواءً كان جميع مقدماته ضرورية او لا، و كذلك القياس المنتج لغير الضرورى، يجب ان يكون منه غير ضرورى، سواءً كان جميع مقدماته غير ضرورية او لا، م.



الكواكب و انفصالاتها و كُلّ جنس يخصّه مقدّمات و نتيجة، فالمبرهن يُنتج الضرورى و غير الضرورى من غير الضرورى خطأً او صريحاً.»

ذهب الجمهور الى أنّ مقدّمات البرهان و نتائجها، لا تكون الا ضرورية كما سنذكره، و ذهب بعضهم الى أنّ المُمكنات الاكثرية ايضاً قد يقع فيها. فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج أولاً ثم استدللّ بذلك على حال المُقدّمات، اما الاول فهو أنّ المطالب فى العلوم، كما قد تكون ضرورية و هى كحال الزوايا للمثلث و كقبول الانقسام الى غير النهاية للجسم، فقد تكون ايضاً غير ضرورية اما مُمكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر.

و اعلم أنّ المُمكنة تكون ضرورية ايضاً اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه و حينئذ يكون الامكان محمولاً لا جهة و تكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و الوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل، او متساوية كالاذكار للحيوان، او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان و اقلية الوجود اكثرية العدم، فهما داخلان فى الاكثرى الشامل للموجب و السالب و يكون الوجودى بهذا الاعتبار، اما اكثرية او متساوية المتساوى المطلق الاقلى باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعدّر الوقوف عليهما، فالمطالب العلمية اما ضرورية و اما وجودية اكثرية، و هذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الى أنّ المُبرهن، لا يستعمل الا الضروريات او المُمكنات الاكثرية.

و اما التحقيق فيقتضى أنّ المُمكن اذا كان الامكان فيه جهة و الاقلى باعتبار الوجود و كذلك المتساوى قد يكون ايضاً مطالب للمبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلمية بحسب التحقيق اذن اما ضرورية و اما وجودية و الشيخ لم يورد للضروريات مثلاً لاتفاق الجمهور على وقوعها فى اتصالات الكواكب و انفصالاتها، فانّ المطلوب، لا يكون امكان وجودهما للكواكب، بل نفس وجودهما و هى لا تدوم مادامت الكواكب موجودة، بل تتعاقب عليها فهى من الوجوديات صرفة.

ثمّ أنّه انتقل من بيان حال المطالب، الى الاستدلال بها، على حال المقدّمات و هو أنّ كلّ جنس من المطالب، تخصّه مقدّمات مناسبة و تفيده يقيناً، فالمبرهن يُنتج الضرورى ممّا يكون جميع مقدّماته ضرورية، و غير الضرورى ممّا لا يكون كذلك، بل يكون اما

جميعها غيرٌ ضرورية او بعضها ضرورية و بعضها غير ضرورية.

- فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية، كما في قولنا: كل انسان ضاحكٌ و كل ضاحكٌ ناطق، ينتجُ ضرورية، فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية؟

- قلنا: انا حكمنا بذلك هناك، بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس، و اما ههنا فلما كانت المادة ايضاً معتبرة، فنقول بحسب ذلك: ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية و ذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط، لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذباً، فلا يكون هذا الاقتران مُنتجاً لهذه النتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس، لا يستفاد من الحس، فان الحس، لا يفيد الحكم الكلي، فهو مستفاد من العقل والعقل، لا يحكم به يقيناً الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة، لكل واحد من الاشخاص و هي كونه ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة، ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكاً علة اخرى، غير كونه ناطقاً، فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحكٌ يقيناً بالنظر الى تلك العلة، كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا: كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكاً في بعض الاوقات فكانت حينئذٍ ضرورية لا وجودية، فاذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية، لا تنتجُ ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية، فلا يضر لان النتيجة تتبع احسن المقدمتين - كما مر -

فظهر من جميع ذلك، ان القياسات و المطالب البرهانية، قد تكونُ ضروريةً و قد تكون غير ضرورية من الممكنات و الوجوديات باصنافها. و بعد ذلك، فاراد ان يستعمل بالرد على المخالفين فيه، فقال:

«فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن آلا الضروريات و الممكنات الاكثرية، دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلّي و يستعمل في كل باب ما يليق به، و انما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون و هو انهم قالوا: ان المطلق الضروري قد يستنتج في البرهان من الضروريات<sup>١</sup> و في غير

١ - «لا يستنتج في البرهان آلا من الضروريات» خ، ل.

البرهان يستنتج من غير الضروريات و لم يرد به غير هذا. و اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها، او امكانها او اطلاقها صدق ضروري»

**اقول:** ذكر المعلم الاول، ان البرهان قياس مؤلف مقدمات يقينية لمطلوب يقيني، و فسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول، و فهم اكثر من تأخر من ذلك، ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية - كما مر ذكره -

ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية و ما تحتها، يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنيين، طلبوا وجه ذلك فاتي بهم القسمة المذكورة الى القول بانّه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية، فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان او غير ضروري، فيستنتج كل حكم مما يناسبه و يليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول، و هذه ضرورة اخرى<sup>١</sup> متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها. ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين، يعني: المعلم الاول، على وجه يطابق الحق فقال: انه يحتمل احد معينين؛ احدهما ان يحمل الضروري، على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان و نتايجها و انما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله و غيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره و لا ييالي بذلك. و الثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات و النتايج اليقينية، و هي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم.

قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان<sup>٢</sup> الضروري، فبراد به، ما يعم الضروري المورد في

١ - قوله: «و هذه ضرورة اخرى» و هي وجوب الصدق، فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق، سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة، و ايها عنى بقوله: «و هي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم»، لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا الممكنة و هي مقدمات البرهان، م.

٢ - قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان»، المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية و في كتاب البرهان، ما يعم الضرورة الذاتية و الوصفية، و هي التي نسبة المحمول فيها الى

كتب القياس و ما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضرورى الصّرف، و قد يستعمل فى مقدمات البرهان، المحمولات الذاتيّة على الوجهين الأوّلين اللذين فسّر عليهما الذاتيّة فى المقدمات.»

**اقول:** قد ذكر أنّ شرايط مقدمات البرهان خمسة؛ أولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها، و ثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل، اى يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها، و ثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها و ذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى النهج الاول، اعنى؛ الذاتى المقومّ و العرض الذاتى فانّ الغريب، لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه<sup>١</sup> و رابعها ان تكون ضروريةً اّما بحسب الذات و اّما بحسب الوصف، اى تكون مطلقةً عرفيةً شاملةً لهما و ذلك لانّ المحمول على شىء، بحسب جوهره و هو المحمول<sup>٢</sup> المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عمّا هو عليه حالك و نه موضوعاً، و ربّما لا يزول و ذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه

الموضوع ضرورية، مادام وصف الموضوع. و يجب ان يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعا على احد الوجهين المذكورين، فى اوّل الكتاب و هو ان يكون مقومةً للموضوع او لاحقه له فى جوهره. فقد فى قوله: «و قد يستعمل فى مقدمات البرهان»، للتحقيق للتعليل، م. ١ - قوله: «فانّ الغريب لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه»، يعنى: الاعراض الغريبة، لا يُفيد العلم بالاعراض الذاتية الّتى هى محمولات مسائل العلوم و يُقام عليها البراهين، كما انّ النتائج هى اثبات الاعراض الذاتية، فلا بُدّ من استعمالها فى المقدمات لتكون مناسبة للنتائج، م.

٢ - قوله: «و ذلك لانّ المحمول على شىء بحسب جوهره و هو المحمول»، هذا بيان لعدم الاقتصار فى المقدمات الضرورية على الضرورى، بحسب الذات و ذلك لانّ محمولات مقدمات البرهان، هى المناسبة لموضوعاتها، و المحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع، و المحمول بحسب جوهر الموضوع، ربّما يزول بزوال الموضوع و ربّما لا يزول، و المشروط بكون الموضوع، على ما وضع اىّ الضرورة مادام وصف الموصوف يشمل المحمول الزايل و غير الزايل لانّ ما ثبت فى جميع اوقاف، وصف الموضوع يجوز ان يثبت فى اوقات آخر و هى اوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضرورى الذاتى فانّ الضرورة اذا كانت ناشئة من ذات الموضوع، فاذا عدت الذات، عدت الضرورة فلا بُدّ من اخذ الضرورى بالتفسير الاعم ليتناول الضرورى بحسب الذات الوصف، م.

بسبب ما لا يساويه كالجنس، وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول. مثلاً الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار مائلاً لا يزول اذا صار ناراً فالمرئى اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافاً ولا يزول اذا صار ابيض فالضرورى بحسب الذات، ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع، عما هو عليه حال كونه موضوعاً، والمشروط بكون الموضوع، على ما وضع يشمل الجميع. وخامسها ان تكون كليةً وهى ههنا ان تكون محمولةً على جميع الاشخاص و فى جميع الازمنة حملاً اولياً أى لا يكون بحسب امرٍ اعمّ من الموضوع، فانّ المحمول بحسب امرٍ اعمّ، كالحساس على الانسان، لا يكون محمولاً حملاً اولياً، ولا بحسب امرٍ اخصّ من الموضوع فانّ المحمول بحسب امرٍ اخصّ كالضاحك على الحساس، لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس، بل على بعضه فلا يكون حملاً عليه كلياً.

واعلم انّ الاخيرين من هذه الشروط، يختصان بالمطالب الضرورية والكليّة واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع، وذلك لانّ الاول يختص ببرهان اللّمّ وسنذكره مع الشرط الثانى عند ذكر اقسام البرهان، والخامس يندرج بالقوة فى الشرطين المذكورين وذلك لانّ الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية، وكونه فى جميع الاوقات مندرجٌ فى ضرورة الحكم المذكور، وكونه اولياً يندرج<sup>١</sup> فى كونه ذاتياً بالمعنى الثانى على بعض الوجوه.

قوله: «واما فى المطالب فانّ الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت خطأ من يخالف فيه واما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر.»

**اقول:** قد ذكر فى النهج الاول انّ الشىء مستحيل ان يتمثل معناه فى الذهن، خالياً عن تمثّل ما هو ذاتى مقوم له، وبيّن من ذلك استحالة معرفة الشىء مع الجهل بمقوماته، فاذن

١ - قوله: «وكونه اولياً يندرج»، بهذا مستفاداً من الشرط الثالث، فانه اذا كانت محمولات المقدمات ذاتيات، او اعراضاً ذاتيةً، فالحمل فيها لا يكون بسبب امرٍ اعمّ او اخصّ واما قال: «على بعض الوجوه»، لانّ الاعراض الذاتية، لا يجب ان تكون ضرورية للممنوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية، فهى اعراض ذاتية على بعض الوجوه، م.

لا يكون المقوم مطلوباً البتة، و المخالفون في ذلك، هم اهل الظاهر من الجدلين، فأنهم يذهبون الى ان الجنس، يجب ان يثبت أولاً وجوده للموضوع و ثانياً كونه واقعاً في جواب ما هو، ليتحقق جنسيته، و قد ظهر ممّا مرّ خطأهم. فالمطالب البرهانية، هي الاعراض الذاتيّة المذكورة. فان قيل: ليس كون النفس و الصّورة جوهرًا احد المطالب العلميّة، مع ان الجواهر جنس لها، و ايضاً فانكم تقولون: الجسم محمولٌ على الانسان لانه محمولٌ على الحيوان و هذا بيان حمل ذاتي الانسان عليه. أجيب عن الاول<sup>١</sup> بانّ النفس انما عرفت في اول الامر، لا من حيث ماهيتها، بل من حيث انها شيء ما يتصرّف في الجسم و يصدر عنها اثر فيه، و الجواهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يتحصّل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها، و كذلك القول في الصّورة و ما يجرى مجراها، و عن الثاني بانّ المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان، بل هو العلة لثبوته و انما تلوح عليّته عند اخطاره بالبال متوسطاً بينهما و اذا ثبت انّ المطلوب، لا يكون ذاتياً مقوماً فقد ظهر انّ محمولي المقدّمتين لا تكونان مقومين معاً بل انما تكونان على احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول.

### في مقدّمات العلوم و موضوعاتها<sup>٢</sup>

#### \* اشارة الى الموضوعات و المبادئ و المسائل في العلوم \*

«و لكل واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن احواله و عن احوالها، و

١ - قوله: «أجيب عن الاول»، حاصل هذا الجواب انّ الماهية اذا كانت متصوّرة بكنه حقيقتها، لا يطلب ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان، و اما اذا كانت متصوّرة بعارض من عوارضها، فجايز لانّ الذاتيات ليست ذاتية للعارض المعلوم، بل للمعروض المجهول.

و الجواب عن الثاني، انّ ثبوت الذاتى للماهية، ليس بمطلوب و اما لمية ثبوتها، فيمكن ان تكون مطلوبة، فانا اذا علمنا انّ الانسان جسم، فربما لا نعلم اللمية في حمل الجسم عليه، فنجعل

الحيوان فيه وسطاً، م. ٢ - في بعض النسخ.

تلك الاحوال هي الاعراض الذاتيّة له و يسمّى الشئ «موضوع» ذلك العلم، مثل المقادير للمهندسة.»

**اقول:** موضوع العلم، هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله، و الشئ الواحد، قد يكون موضوعاً لعلم اما على جهة الاطلاق كالعدد للحساب و اما لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض، اما على جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي، من حيث يتغير للعلم الطبيعي، او غريب كالكرة المتحركة لعلمها.

والاشياء الكثيرة، قد تكون موضوعات لعلم واحد، بشرط ان تكون متناسبة، و وجه التناسب ان يتشارك فى ما هو ذاتي كالخطّ و السطح و الجسم اذا جعلت موضوعات للمهندسة، فانها تتشارك فى الجنس اعنى: الكم المتصل القارّ الذات، و اما فى عرضي كبدن الانسان و اجزائه و احواله و الاغذية و الادوية و ما يشاكلها اذا جعلت جميعاً موضوعات لعلم الطبّ، فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصّحة التي هي الغاية فى ذلك العلم، و انما سمى هذا الشئ او الاشياء بموضوع العلم لانّ موضوعات جميع مباحث ذلك العلم، تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال: العدد اما زوج و اما فرد، او يكون جزئياً تحته، كما يقال: الثلاثة فرد، او جزء منه كما يقال فى الطبيعي: الصّورة تفسد و تخلف بدلاً، او عرضاً ذاتياً له كما يقال: الفرد اما اولي مركب، و انما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم، اى عن اعراضه الذاتيّة التي مر ذكرها فى النهج الاول، فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه.

قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»<sup>١</sup> فالمبادئ هي الحدود و المقدمات التي منها

١ - قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»، وجه الحصر، انّ ما يتعلّق بالعلم، ان كان مما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، فهو الموضوع، و ان لم يكن، فان كان مقصوداً بالذات فى ذلك العلم، فهو المسائل، و الّا فهو المبادئ. ثم انّ الشارح عرف المبادئ بالاشياء التي يبتنى عليها، اى يتوقف مسائل العلم عليها. و فيه نظر، لانّ الاصول الموضوعية، يكون البرهان عليها، فى علم آخر، مع انّ مسائل العلم، يتوقف على ذلك البرهان ايضاً اذ معرفة الاصول الموضوعية، لما

تؤلف قياساته، وهذه المقدمات اما واجبة القبول، واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم، او مسلمة في الوقت الى ان يتبين و في نفس المتعلم تشكك فيها.

والحدود فمثل الحدود التي توردها لموضوع الصناعة و اجزائه و جزيئاته، ان كانت و حدود اعراضه الذاتية و هذه ايضا تصدر في العلوم، و قد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم و الحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعاً لكن المسلمات منها يختص باسم الاصل الموضوع، و المسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات و اذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بُد من تقديمها و تصدير العلم بها، و اما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناءً، لكنّها ربما خصصت بالصناعة و صدرت في جملة المقدمات، و كل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه من علم آخر.

**اقول:** المبادئ، هي الاشياء التي يبنى العلم عليها و هي اما تصورات و اما تصديقات، و التصورات هي حدود اشياء، تستعمل في ذلك العلم و هي اما موضوع العلم، كقولنا في الطبيعي: الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، و اما جزء منه، كقولنا: الهيليوم، هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط.

و اما جزئي تحت كقولنا: الجسم البسيط، هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور و اما عرض ذاتي له كقولنا: الحركة كمال اول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة، و هذه الاشياء، تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه، و الى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه و هو ما عداها كالاغراض الذاتية.

---

توقف على ذلك البرهان، فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعاً، فالاولى ان يقال - كما ذكره الشيخ - المبادئ، اما تصورات و هي الحدود، او تصديقات و هي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم، اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات بالفعل و اما برهان تلك المقدمات، فليس من مبادئ ذلك العلم الا لزم ان يكون علم جزء علم آخر و يكون احد المعنيين مختلطاً بالآخر، و كأن الشيخ اشار اليه بقوله: «وكل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه في علم آخر.»



فحدود القسم الاول، حدودٌ بحسب الماهيات، و حدود القسم الثانى اذا صورتها<sup>١</sup> ما كانت حدوداً بحسب الاسماء، و يمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات.

و اما التصديقات، فهى المقدمات التى منها يؤلف قياسات العلم و تنقسم الى بيئته يجب قبولها و يسمى «القضايا المتعارفة» و هى المبادئ على الاطلاق، و الى غير بيئته، يجب تسليمها ليبتنى عليها و من شأنها ان يبين فى علم آخر، و هى مبادئ بالقياس الى العلم المبنى عليها و مسائل بالقياس الى العلم الآخر، و هذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما و على حُسن الظنّ بالمعلم، سميت «اصولاً موضوعة» و ان كانت مع استنكار و تشكيك سميت «مصادرات».

و قد يكون المقدمة الواحدة اصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرةً عند آخر، و يسمى «الحدود» و الواجب تسليمها معاً اوضاعاً و هى قد توضع فى افتتاح العلوم، كما فى الهندسة، و قد تختلط بمسائلها كما فى الطبّعيّات، و لا بدّ من تقديمها، على الجزء المحتاج اليها من العلم، اذا كانت مخلوطة هى بالمسائل، و تصدير العلم بها اولى.

و يمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ، انّ الحدود و الاصول الموضوعة، هى التى يصدر بها دون المصادرات، لانه خصهما بذلك و الحقّ انّ حكم الثلاثة فى التصدير، واحد.

و اما الواجب قبولها، فعن تعديدها استغناء لظهورها و هى تنقسم الى عامّ، يستعمل فى جميع العلوم كقولنا: الشئ الواحد، يكون اما ثابتاً او منفياً و الى خاصّ ببعضها كقولنا: الاشياء المساوية لشيء واحد، متساوية فانه يستعمل فى الرياضيات لا غير، و المورد من ذلك فى فواتح العلوم، يجب ان يخصّص بالعلم و الاّ فالتصدير به قبيح، و التخصيص قد يكون بالجزئين جميعاً كما يقال فى الهندسة: المقدار اما مشارك و اما مابين، فخصّص الموضوع الذى هو الشئ بالمقدار و المحمول الذى هو المثبت و المنفى بالمشارك و المابين و بهذا التخصيص صارت القضية العامة، خاصة بالهندسة و صالحة لان يقدم فى مقدماتها، و قد يكون بالموضوع وحده كما يقال: المقادير المساوية لمقدار واحد،

متساوية فخصص الموضوع الذى هو الاشياء بالمقادير و يصيرُ المحمول ايضاً متخصصاً بتخصصه، فإنَّ المُتساوية المقدار، غير المُتساوية العدد، فهذه هي المبادئ.

و اما المسائل، فهي التى يشتمل العلم عليها و تبين فيه و هى مطالبه. و الفاضل الشارح

و التصديقات اما واجبة القبول و يسمّى تلك مع الحدود «اوضاعاً»، و منها مسلمة على سبيل حُسن الظنّ بالمعلم و هى تصدر في العلم و هى التى تسمى «مصادرات»، و منها مسلمة فى الوقت الى ان يبين فى موضع آخر و فى نفس المتعلم فيه شك، ثم ان تلك القضايا، ان كانت اعمّ من موضوع الصّناعة، و جب تخصيصها به و ان كانت غير بيّنة بذاتها، و جب بيانها فى علم آخر.

**اقول:** فى هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ فإنَّ واجبة القبول لا تسمى اوضاعاً و السلم على سبيل حُسن الظنّ لا يسمّى مصادرت، و جميعه هذه القضايا، لا يخصص بل الواجب قبولها، و ذلك عند التصدير بها و اما ان لم يصدر بها فاتها لشدة وضوحها يستعمل فى كثيرٍ من المواضع على عمومها من غير تخصيص. و لا ادري كيف وقع هذا منه فلعل من الناسخين، و الله اعلم.

### \* اشارة فى نقل البرهان و تناسب العلوم \*

«اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعمّ من موضوع علم آخر، اما على وجه التحقيق و هو ان يكون احدهما و هو الأعمّ جنساً للآخر، و اما على أن يكون الموضوع فى أحدهما قد أخذ مطلقاً و فى الآخر مقيداً بحالة خاصة فإنَّ العادة قد جرت بأن يسمّى الأخص موضوعاً تحت الأعمّ. مثال الأوّل علم المجسمات تحت علم الهندسة، و مثال الثانى علم الأكر متحرّكة تحت علم الأكر. و قد يجتمع الوجهان فى واحد فيكون أولى باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، و زُبما كان موضوع علم ما مباحثاً لموضوع علم آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ذلك فيكون ايضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب»

**اقول:** العلوم تتناسب و تتخالف بحسب موضوعاتها، فلا يخلو اما أن يكون بين موضوعاتها عمومٌ و خصوصٌ، ام لا يكون، فان كان، فاما أن يكون على وجه التحقيق أو

لا يكون، و الذي يكونُ على وجه التَّحقيق، هو الذي يكون العموم و الخصوص بأمرٍ ذاتيٍّ و هو أن يكون العامُّ جنساً للخاصِّ، كالمقدار و الجسم التَّعليميُّ اللذين أحدهما موضوعُ الهندسة و الثاني موضوع المُجسَّمات، و العلمُ الخاصُّ الذي يكونُ بهذه الصِّفة يكونُ تحت العامِّ و جزءٍ منه، و الذي ليس على وجه التَّحقيق هو الذي يكون يكون العموم و الخصوص بأمرٍ عرضيٍّ و ينقسمُ الى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العامِّ مطلقاً و في الخاصِّ مقيداً بحالة خاصَّة كالأكر مطلقاً و مقيداً بالمُتحرِّكة اللذين هما موضوعا علمين، و الى ما يكون الموضوع فيهما شيئين و لكن موضوع العامِّ عرضٌ عامٌّ لموضوع الخاصِّ كالوجود و المقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة و الثاني موضوع الهندسة، و العلمُ الخاصُّ الذي يكون على هذين الوجهين، يكون تحت العلم العامِّ و لكن لا يكون جزء منه<sup>١</sup>. و قد يجتمع الوجهان أي الذي بحسب التَّحقيق و الذي ليس بحسبه في واحدٍ فيكونُ الخاصُّ بالوجهين أولى بأن يُطلق عليه أنه موضوعٌ تحت العامِّ من الخاصِّ بأحد الوجهين و هو مثلُ علمِ المناظر فإنَّ موضوعه تحت موضوعِ علمِ الهندسة بالوجهين و ذلك لأنَّ موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتَّصل بالبصر.

فالخطوط المفروضة في سطح مخروط، ما هي نوع من المقادير و لذلك يكون العلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأوَّل و يكون جزءً منه. فاذن علم المناظر داخلٌ بالمعنى الثاني<sup>٢</sup> تحت ما هو داخل بالمعنى الأوَّل تحت الهندسة. فهو أولى بالدخول

١ - قوله: «العلمُ الخاصُّ الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام و لكنَّه لا يكون جزءاً منه» لقائل أن يقول: المطلق يكون جزءاً من المقيد و لا بُدُّ أن يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزئه كما اذا كان العلم جنساً. و الجواب أن المطلق تمام ماهية المقيد لا جزءه لأن القيد خارجٌ عن الماهية.م

٢ - قوله: «فاذن علم المناظر داخلٌ بالمعنى الثاني»، أي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتَّصل بالبصر تحت العلم الاول و هو العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط ما و هو داخلٌ تحت الهندسة فيكون المعنى الاول أولى بالدخول تحت الهندسة، و ألا نسب باقى الكتاب أن يقال قد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعاً من موضوع الهندسة و كونه

مما يكون دخول بأحد المعنيين، وحينئذٍ يكون اسمُ الموضوع أنما يقعُ بالتشكيك الذي بمعنيين و على الذي بمعنى واحد، و أما إذا لم يكن بين الموضوعات عمومٌ و خصوصٌ فأمّا أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فإنها من حيث الشكل موضوعةٌ للهئية و من حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسّماء و العالم من الطبيعيّ كذلك قد يتفق اتّحاد بعض المسائل فيها بالموضوع و المحمول و اختلافها بالبراهين كالقول بأن الارض مستديرةٌ و هي في وسط السّماء فيهما، و أمّا أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين، و لا يخلو أمّا أن يكون بينهما تشاركٌ في البعض، أو لا يكون. فان كان، فهو مثل الطّب و الاخلاق، فإن موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفين و لذلك يقعُ في بعض مسائلهما اتّحاد في الموضوع، و ان لم يكن بينهما تشارك، فأمّا أن يكونا معاً تحت ثالثٍ فيكون العلمان مُتساويين في الرتبة، كالهندسة و الحساب، و أمّا أن لا يكون كذلك و لا يخلو أمّا أن يوضع أحدهما مقارناً لاعراض ذاتية<sup>١</sup> يختصّ بالآخر، أو لا يوضع فان وضع

متخصصاً بقيدٍ و هو الاتصال بالبصر و اذا كان أحد هذين الوجهين يجعل العلم تحت العلم، فعند اجتماعها كان اولي. م

١ - قوله: «أمّا ان يوضع احدهما مقارناً لاعراض ذاتية»، اي يكون موضع احد العلمين مقارناً لاعراض خاصة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى و الحساب، فان موضوع الموسيقى النغم، من حيث يعرض لها نسبٌ عدديةٌ يقتضيه التأليف، و النغم من الكيفيات المسموعة فلو لا تلك الحيثية كانت جزء من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة للعدد الذي هو موضع علم الحساب، فيكون الموسيقى تحت علم الحساب، مع تباين موضوعاتهما و ذلك لان النغم، اذا بحث فيها عن النسب العددية، فلا بد ان يعتبر فيها ضربٌ من التعدد و فكأنها فرض عدداً مخصوصاً فيندرجُ بهذا الاعتبار، تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب، و الحاصل ان العلوم أمّا متداخلةٌ أو متناسبة، أو متباينةٌ و ذلك يتعلّق بتداخل موضوعاتها و تناسبها و تباينها، فان كانت موضوعاتها متداخلة، اي يكون موضوع احد العلمين اعمٌ من موضوع العلم الآخر، سميت العلوم متداخلة و يسمى العلم الخاص موضوعاً تحت العلم العام، و ان لم تك الموضوعات متداخلة، بان كانت واحدة، لكن تعدد بالاعتبار و كانت اشياء لكنّها مشتركةٌ في البحث أو تندرج تحت جنس واحد، سميت متناسبة، و أمّا فمتباينة، م.

فيكون العلم الباحثُ عنه من حيث يبحثُ عن تلك الأعراض، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر و ذلك كالموسيقى و الحساب.

فإنّ موضوع الموسيقى هو النغم، من حيث يعرضُ لها التّأليف و البحث عن النّغم المطلقة يكون جزءً من العلم الطّبيّ، لكنّه يبحثُ في الموسيقى من حيث يعرضها نسبة عاديّة مقتضيةً للتّأليف و كان من حقّ تلك النّسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطّبيّ، و أمّا ان لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متبائنان مطلقاً كالطّبيّ و الحساب. و قد حصل عن هذا البحث أنّ كون علم تحت آخر أمّا يكون على أربعة أوجه أحدهما أن يكون الموضوع العالی جنساً لموضوع السّافل، و ثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنّه وضع في احدهما مطلقاً و في الآخر مقيداً و ثالثها أن يكون موضوعُ العالی عرضاً عامّاً لموضوع السّافل و رابعها أن يكون البحث عن موضوع السّافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالی. و الشّيخُ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة في هذا الموضوع.

قوله: «و أكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئيّ الموضوع تحت غيره، أمّا يصحّ في العلم الكلّي الموضوع فوق على أنّ أكثر ما يصحّ مبادئ العلم الكلّي الفوقانيّ في العلم الجزئيّ السفلانيّ».

**اقول:** العلمُ السّفلانيّ، يُسمّى جزئياً بالقياس الى الفوقانيّ، و الفوقانيّ كليّاً بالقياس اليه، و أكثرُ المبادئ الغير البيّنة للجزئيّ، أمّا يكونُ مسائل للعلم الكلّي تبين فيه و ذلك كقولنا: الجسمُ مؤلّفٌ من هيولى و صورة و العللُ أربعة فانّهما من مبادئ الطّبيّ و من مسائل الفلسفة الاولى، و قد يكون بالعكس من ذلك فإنّ امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسألة من الطّبيّ و مبدأ في اللّاهى لاثبات الهيولى على أنّه أصل موضوع هناك، و يشترطُ في هذا الموضوع أن لا يكون المسئلة في السّفلانيّ مبنياً على ما يبنى عليه في الفوقانيّ لئلاّ يصيرُ البيان دوراً.

قوله: «و رُبما كان علم فوق علم و تحت آخر و ينتهي الى العلم الّذى موضوعه الموجود من حيث هو موجود و يبحث عن لواحقه الدّاتيّة و هو العلم المسمّى بالفلسفة

الأولى».

**اقول:** العلم الذي يكون فوق علم أ و تحت علم ك الطبيعي الذي هو فوق الطب و تحت الفلسفة الأولى و النسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح و يمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلاثة أوجه من الأربعة هي الأول و الثاني و الرابع و ذلك لأن الانسان نوع من الحيوان، و قد اخذ في الطب مقيداً بقيد و أنما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذاتية للحيوان و علم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الأول و لذلك يعد في أجزائه، و الطبيعي تحت الفلسفة الأولى بالوجه الذي لم يصرح الشيخ به، و اذا لاشيء الذاتية للموجود من حيث هو موجود و هي كالواحد و الكثير و القديم و المحدث و بقي هينها بحث و هو أن هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البرهان و لم يذكر فيه نقل البرهان، و الفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم و ليس فيه ذكر تناسب العلوم أصلاً، و الفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية و لم يذكر الوجه في ذلك.

**فاقول:** أصح الروايات ما أوردهنا<sup>١</sup> أعني ترجمتهما بما مرّ، و لنقل البرهان معنيين أحدهما أن يكون علم مبنياً على أصل موضوع تبين في علم آخر، فيكون البرهان العلم به، و الثاني أن يكون المسئلة من علم ما و البرهان عليه أنما يكون لشيء من حقه أن يكون في علم آخر و أنما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر و الموسيقى. فإن من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة و الحساب و ذلك لأن المسائل لو جرّدت عن نور البصر و عن النعم لكان بعينها مسائل من العلمين المذكورين و بذلك الاقتران لم يتغير أحوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما اليهما و هو السبب عينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعي، و اسم الثقل بهذا المعنى الثاني أحق منه<sup>٢</sup> بالذي قبله إلا أن اشتغال الفصل على المعنى الأول، أكثر منه على الثاني.

١ - قوله: «و أصح الروايات ما اوردهنا»، حيث قال في عنوان الفصل الاول: «القول (في مقدمات العلوم و موضوعاتها» و في الفصل الثاني: «في نقل البراهين و تناسب العلوم».

٢ - قوله: «و اسم الثقل بهذا المعنى الثاني أحق منه»، لأن البراهين في المعنى الثاني صارت بهذا الثقل جزء من العلم المنقول بخلاف المعنى الاول.

### \* اشارة الى برهان لم و برهان ان \*

«ان الحد الأوسط ان كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم و هو نسبة أجزاء النتيجة بعضها الى بعض، كان البرهان «لم» لأنه يُعطى السبب في التصديق بالحكم و يُعطى النتيجة في التصديق و وجود الحكم فهو مطلقاً معط للسبب، و ان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى النتيجة في التصديق و لم يُعطِ النتيجة في الوجود فهو المسمى برهان «ان» لأنه دلّ على ائبة الحكم في نفسه، دون لميته في نفسه، فان كان الاوسط في برهان ان، مع أنه ليس بعلة لنسبة حدّي النتيجة هو معلول لنسبة حدّي النتيجة لكنه أعرف عندنا سُمي دليلاً. مثال ذلك قولك: ان كان كسوف قمرى موجوداً، فالارض متوسطة بين الشمس و القمر، لكن الكسوف القمري موجود فاذن، الارض متوسطة و اعلم ان الاستثناء كالحد الأوسط و قد بينت التوسط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط، و الذي هو برهان «لم» أن يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الارض و أنت يمكنك أن تقيس قياساً حتمياً من القيلتين بحدود مشتركة و ليكن الحد الاصغر محمولاً<sup>١</sup> و الحد ان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة و حمى غب و المعلول و منها القشعريرة».

**اقول:** الحد الأوسط في البرهان، لا بُدّ و<sup>٢</sup> ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في القعل و ألا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب. هذا خلف ثم انه لا يخلو اما أن يكون مع ذلك علة ايضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون، فان كان، فالبرهان هو المسمى ببرهان «لم»، و ألا فهو البرهان المسمى ببرهان «ان»، و هو لا يخلو اما أن يكون الاوسط فيه معلولاً لوجود الحكم في الخارج، او لا يكون. فالاول

١ - قوله: «و ليكن الحد الاصغر محمولاً» ترتيب القياس ان يقال: هذا المحموم به حمى غب و كل من به حمى غب، فله قشعريرة غارزة ناخسة. فالاستدلال بحمى الغب التي هي علة القشعريرة عليها و ان استدلل بالقشعريرة على كون الحمى، غبا كان برهان ان و نظر الشارح على هذا المثال وارد. م

٢ - الواو يكون زائداً.

يسمى دليلاً، والثاني لا تخصُّ باسم، والدليل يُشارك برهان «لم» في الحدود<sup>١</sup> و يتخالفان في وضع الوسط والاكبر، وفي النتيجة.

واحق البراهين باسم البرهان، هو برهان «لم»، لأنه معطٍ للسبب في الوجود والعقل، و العلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلا به كما ذكرناه فمقدّماته أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة.

وأمّا برهان «ان» فلا يُعطى السبب إلا في العقل فقط، و العلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب<sup>٢</sup> في الوجود معلوماً إلا أنه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تام في سببته و لذلك لا يحصل ان يقع في البرهان فالواقع في البرهان، يكون سبباً في العقل فقط و يكون البرهان به برهان «ان»، و مقدّمات هذا البرهان، أقدم في العقل لأنهما اعرف عندنا و ليستا باقدم في الطبع، و أمّا عرفا بـ«لم» و «ان» لأنّ اللميّة هي العليّة و اللاتيّة هي الثبوت، و برهان «لم»، يُعطى علة الحكم على الاطلاق، و برهان «ان» لا يُعطى علة في الوجود، لكن يُعطى ثبوته في العقل.

و الشيخُ اورد مثالين، احدهما الاستثنائي و الآخر اقترانئ حملئ، يُمكن ان يتمثل بهما في برهان و في الدليل باختلاف الوضع، أمّا الاستثنائي و هو التمثيل بالخسوف و توسط

١ - قوله: «والدليل يشارك برهان لم في الحدود»، أمّا خصّت هذه المشاركة بالدليل لأنّ الاستدلال في غير الدليل، يجوز أن يكون من احد المعلولين على المعلول الآخر و نحوه و لم يتصور فيه برهان «لم»، فلا يتصور المشاركة إلا حيث يكون علة و معلول حتّى ان كان الاوسط المعلول، كان دليلاً و ان كان العلة كان برهان لم، اذا لم يدلّ فيه الوسط و بالاكبر يصير برهان «ان» دليلاً. م

٢ - قوله: «والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب» في العقل، مستند الى سبب في الوجود، سبب التصديق بالنسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر، لم يفد اليقين لأنّ المُسبب ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون إلا من جهة وجوب السبب و ليس بواجب من آية جهة فرضت ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون إلا من جهة وجوب السبب و ليس بواجب من آية جهة فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهة وجوب سبب لم يعلم وجده فتيقن وجود النسبة أمّا يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقنهما من جهة تيقن سبب عقلي، فلا بد ان يكون تيقنهما من تيقن السبب الذي هو في نفس الامر و أمّا لم يحصل التيقن، م.



الارض فظاهراً مشهوراً واما الاقتراني ففيه نظرٌ لانَّ المراد من حمى الغب، ان كان هو الحرارة الغربية الفاشية في الاعضاء التي تُفارق و تعود في كل يومين مرّة واحدة على ما هو المتعارف، فليست هي علّةٌ للقشعريرة، بل هما معلولا علّةٍ واحدةٍ و هي الصفراء المتعفّنه خارج العروق، و حينئذٍ يكونُ البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضرباً من برهان «ان» غير الدليل، و ان كان المراد من حمى الغب، هي الصفراء المتعفّنه خارج العروق، على وجه تسمية العلّة بمعلوها الخاص، كان المثال صحيحاً و ان كان مخالفاً للمتعارف من العبارة.

قوله: «و اعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علّة لوجود الاكبر مطلقاً او معلول مطلقاً و قولك انه علّة او معلول لوجود الاكبر في الاصفر، و هذا ممّا يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر لكنّه علّة لوجود الاكبر في الاصفر».

**اقول:** و جود الاكبر مطلقاً غير وجود الاكبر في الاصفر و الحكم هو الثاني و علّة الاوّل غير علّة الثاني و الاوسط علّة في برهان «لم»<sup>١</sup> و معلول في الدليل الثاني دون الاوّل، و اهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ اوضح الحال فيه، و ممّا تزيدهُ بياناً ان الاوسط يُمكن ان يكون مع كونه علّة لوجود الاكبر في الاصفر معلولاً للاكبر، كما ان حركة النار علّة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة النار، و يكون هذا البرهان «برهان لم» و منه قولنا: العالم مؤلف و لكل مؤلف، مولف. و ما في الدليل فلا يُمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولاً لوجود الاكبر في الاصفر علّة لوجود الاكبر، لانه يلزم من

١ - قوله: «فالاوسط علّة في برهان لم» أي: للثاني دون الاوّل يعني: ليس من شرط برهان لم، ان يكون الاوسط علّة لوجود الاكبر مطلقاً لان يكون علّة لوجود الاكبر في الاصفر، فانك اذا قلت: كلّ انسان، حيوان و كلّ حيوان، جسم فالبرهان لمّ و الحيوان علّة لحصول الجسميّة في الانسان و ان لم يكن علّة لوجود الجسميّة مطلقاً و تزيدهُ بياناً ان الاوسط ربما يكون معلولاً للاكبر و مع ذلك يكون علّة لوجود الاكبر في الاصفر كقولنا: هذه الخشبة، يتحرّك اليها النار و كلّ ما يتحرّك اليها النار، يوجد فيها النار. فوجود النار اكبر و حركة النار واسطة و هي علّة لوجود النار في الخشبة، مع انها معلولة النار. م

ذلك تقدّم وجود الاكبر في الاصغر، على وجوده مطلقاً وهو محال.

واعلم انّ علّة وجود الاكبر انّما يكونُ علّةً لوجوده في الاصغر، في موضعين؛ احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الّا في الاصغر كالخسوف الّذي لا يوجدُ الّا في القمر فعلّته علّة وجوده في القمر، والثّاني ان يكون علّة الاكبر علّته اينما وجدت كالصفراء المتعفّنة خارج العروق الّتي هي علّة الحمى الغب، اينما وجدت فهي علّة لوجودها في بدن زيد، واما في غير هذين الموضعين فعلّتاها متغايرتان.

### \* اشارة الى المطالب \*

«من امّيات المطالب، مطلب هل الشيء موجود مطلقاً أو موجود بحال كذا، و الطّالب به يطلب أحد طرفي النقيض».

**اقول:** المطالب العلميّة، تنقسم الى اصولٍ و الى فروعٍ، و الاصولُ هي الكليّة الّتي لا بدّ منها و لا يقوم غيرها مقامها و يُسمّى بالامّيات، و الفروع هي الجزئيّة الّتي عنها بدّ في بعض المواضع و يمكنُ أن يقوم غيرها مقامها، و الامّيات قد قيل أنّها ثلاثة هي بالقوّة ستّة، و هي مطلب «هل» و «ما» و «لم» لان كلّ واحدٍ يشتملُ على مطلبين، و قد قيل أنّها أربعة و أُضيفَ اليها مطلب «أى» فصار اثنان للتصوّر و هما «ما» و «أى»، و اثنان للتصديق و هما «هل» و «لم» فمطلبُ هل، يشتملُ على بسيطٍ يكونُ الموجود فيه محمولاً كقولنا: هل زيدٌ موجودٌ، و على مركّب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا: زيدٌ هل موجودٌ في الدار.

قوله: «و منها مطلبُ ما، هو الشيء و قد يُطلب به ماهيّة ذات الشيء»، و قد يُطلب به ماهيّة مفهوم الاسم المستعمل».

**اقول:** ذاتُ الشيء حقيقتهُ و لا يطلق على غير الموجود. و المراد أنّ الطّالب بما الأوّل، هو السّائل عن ما هو و يُجاب بأصناف المقول في جواب ما هو، كما مرّ ذكرها، و قد يقع الحدودُ الحقيقيّة في جوابه، و ربّما يقام الرّسوم مقامها على وجه التّوسّع أو عند الاضطرار.

و الطّالب بما الثّاني، هو السّائل عن ماهيّة مفهوم الاسم كقولنا: ما الخلاء، و أنّما لم يقل عن مفهوم الاسم لانّ السّؤال بذلك، يصيرُ لغويّاً بل هو السّائل عن تفصيل ما دلّ عليه

الاسم اجمالاً فان أُجيب بجمعٍ ما دخل في ذلك المفهوم بالذات و دلّ الاسمُ عليها بالمطابقة و التضمّن كان الجوابُ حدّاً بحسب الاسم، و ان أُجيب بما يشتملُ على شىءٍ خارجٍ عن المفهوم، ذالُّ عليه بالالتزام، على سبيل التجوّز كان رسماً بحسب الاسم.

قوله: «و لا يُبدّ من تقديمِ مطلبٍ ما الشىء على مطلبٍ هل الشىء، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً للمطلوب مفهوماً و كيف كان، فان المطلوب فيه شرح الاسم». و فى بعض النسخ اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل جزئاً للمطلب مفهوماً.

**اقول:** المراد أنّ مطلب ما الذى يطلب شرح الاسم، يجب أن يتقدّم على مطلبى هل، و يعنى بقوله: «اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً»، تفسير هذا المطلب

١ - قوله: «تفسير هذا المطلب»، أى: مطلب ما بحسب الاسم، فسره بما يدلُّ عليه الاسم لتمييزه من قسمه و هو مطلب ما بحسب الحقيقة. و تفريز الكلام: أنّ مطلب ما، بحسب الاسم، مقدّم على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المُستعمل مفهوماً فأنه لو كان مفهوماً لم يحتج الى الطلب فضلاً عليها اسم النطقة اعنى ذو وضع لا ينقسم مفهوماً فأنه اذا كان مفهوماً لا يطلب و لا يقدم و اما قوله «حدّاً»، فيمكن توجيهه بوجهين أحدهما ان يكون حدّاً حالٍ عن ضمير «ما» فى يدلُّ و المعنى: اذا لم يكن الذى يدل عليه الاسم حال كونه حدّاً لمطلب و هو الاسم المُستعمل مفهوماً أى لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوماً، و ثانيهما أن يكون حدّاً مفهوماً خبرٌ لم يكن، ثم ما الفائدة فى قوله: حدّاً و لو حذف لم يتغير مراده فذكر الشارح أنه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدّاً مفهوماً لأنه لو كان مدلوله حدّاً و مع ذلك مفهوماً فاذا كان مدلوله حدّاً و الحد انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات محصلة و اذا كان حدّه مفهومان كان وجود تلك الذات مفهوماً فلا يطلب بهل البسيطة فضلاً عن تقديم ما يحبب الاسم عليها. و هذا الكلام كما ترى فيه تعسفٌ عظيمٌ لان الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك، يكون بحسب الاسم فمن أين يلزم من حديّة مدلوله أن يكون موجوداً؟ و لو فرضنا أنّ وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم حدّه العلم بوجوده. و الاولى ان يقال: أنّ ما يدلُّ عليه الاسم كما يحدّ و تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً يرسم أيضاً اذا كان التعريف ببعض عوارضه، و قد نبّه عليه فيما قبل، بقوله: و يطلب به ماهية مفهوم الاسم، فيقدّم مطلب ما، على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه حدّاً مفهوماً أى اذا لم يكن حدّاً ذلك الاسم مفهوماً فأنه لو فهم ما يدلُّ

لتمييزه عن قسيميه. فإنَّ المُقدِّم على مطلبى هل، هو الَّذى يطلبُ به شرحُ الاسم الَّذى لا يفهمُ مدلوله إلَّا بحدِّ دون الآخر، و تقدير الكلام اذا لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل فى الطلب المحتاج فى بيانه الى حدِّ مفهوماً أو الَّذى لا يكونُ مدلوله حدّاً مفهوماً للمطلب يعنى: المسئولُ عنه.

وأمَّا قال ذلك، لأنَّ مدلول الاسم، اذا كان حدّاً و الحدودُ أمَّا يكون بحسب الذوات المحصله، كان للمحدود ذاتٌ محصله و اذا كان المدلولُ مع كونه حدّاً هو مفهوماً كان تحصل تلك الذوات، أعنى وجودها أيضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بما قبل هل «لو كان مفهوماً للمسئول عنه لما كان للسؤال بما فى هذا الموضع فائدة و أمَّا قال حدّاً مفهوماً لأنَّ مدلول الاسم رُبما لا يكون له وجودٌ فى نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء التى وضع الاسم بازائها فيكون حدّاً بوجهٍ إلَّا أنه لا يكون مفهوماً ما لم يدلُّ عليها بالتفصيل و يكون السؤال بما هو باقياً الى أن يفصل، و حينئذٍ يكون القول المفصل حدّاً مفهوماً و ماله خ.»

قوله: «و كيف كان فإنَّ المطلوب فيه شرح الاسم.»

بيانٌ اجمالى لما تقدّم، أى: و كيف كان الحال، فإنَّ المُقدِّم على مطلبى «هل» هو ما الطَّالِب لشرح الاسم، و أمَّا بالرواية الأخرى فيكونُ معناه هكذا، اذا لم يكن مدلولُ الاسم الَّذى استعمل على أنه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلك لأنَّنا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على أنه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلك لأنَّنا اذا قلنا «ما الخلاء» فقد استعملنا اسم الخلاء على أنه جزءٌ للمطلب و ذلك لأنَّ المطلب هو مجموع اللَّفْظين و احدهما جزءٌ للمجموع فيكون قولنا: جزءٌ للمطلب فى هذه الرواية نصّاً على التَّمييز عن المستعمل و قولنا مفهوماً نصّبُ لأنَّه خبرٌ لم يكن، و أنا اظنُّ أنَّ هذه الرواية تصحيفٌ للاولى و كلاهما

عليه ذلك الاسم برسمه، لم يغن عن الطَّلب، بل يطلب حدّه أوّلاً، ثمَّ يطلب بهل البسطة. و أمَّا الرواية الأخرى فالاسم المُستعمل جزء جملة، على أنه جزءٌ مطلب «ما» و الاظهرُ أن يحمل على أنه جزءٌ من مطلب هل، حتّى اذا اريد السؤال هل المثلت موجودٌ، يقدّم طلب اسم المثلت،

تصحيفان و الاصل كان كذا: اذا لم يكن الاسم المستعمل حدّ المطلب مفهوماً. فأنه مطابقٌ لمراده مستغني عن التّحمّلات التي اوردناه و ذلك واضحٌ.

قوله: «فاذا صحّ للشيء وجودٌ صار ذلك بعينه حدّاً لذاته او رسماً ان كان فيه يجوز». معناه ظاهرٌ و مثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكلٌ يحيطُ به ثلاثة خطوطٍ متساويةٍ كان حدّاً بحسب الاسم، ثم اذا اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدّاً بحسب الذات.

قوله: «و منها مطلب اي شيء و يطلب به تمييز الشيء عما عداه» و في بعض النسخ: و منها مطلب اي شيء و هو ايضاً مما يعدّ في اصول المطالب و يطلب به تمييز الشيء عما عداه».

**اقول:** يُجاب عن اي شيء، بما يميّز تمييزاً ذاتياً و قد يُجاب بما يميّز تمييزاً عرضياً و المراد هو الاول، و قد لا يعدّ هذا المطلب في الاصول، لانّ مطلب ما، يُعنى عنه اذا جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميّزة كانت او غير مميّزة، و قد يعدّ فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشّركة يتعيّن لطلب تميّز كل واحدٍ من مختلفات الحقايق بالفصول و لا يقوّم غيره حينئذٍ مقامه.

قوله: «و منها مطلب لم الشيء و كانه يستلّ عما هو الحدّ الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط، او يستلّ عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط و كيف كان، بل يطلب سببه في نفس الامر و لا شك في انّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل».

**اقول:** مطلب لم، يطلب العلة اما في التصديق فقط، كما يقال: لم مبدأ الكل واحد، و اما في الوجود، كما يقال: لم يجذب المغناطيس الحديد. و هذه نكتةٌ و هي انّ المطالب، كما يكثرها المكثرون، فللمقللين ايضاً ان يقللوا، بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور و مطلباً للتصديق و يطوى الباقية فيهما، و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» في

مطلب «ما»<sup>١</sup>، حتى يكون الاتّهامات هي مطلبى «هل» و «ما» فقط.  
 و اشار الشيخ الى ذلك بقوله: كأنه يسئل عما هو الحدّ الاوسط، او عن ماهية السبب. و  
 مطلب «لم» تابع لمطلب هل، بالمرتبته، اما بالفعل، فكما يقال: هل القمر منخسفٌ، فان  
 قيل: نعم، قيل لم؟، و اما بالقوة فكما يقال: لم ينخسف القمر، فإنه يتضمّن الحكم  
 بانخسافه بالقوة و يطلب العلة فيه.

قوله: «و من المطالب ايضاً كيف الشئ او اين الشئ، و متى الشئ، و هي مطالب  
 جزئية ليست من الاتّهامات بل تنزل ان تعدّ فيها و يستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركّب اذا  
 فطن لذلك الاين و الكيف و متى و لم تعلم نسبتته الى الموضوع المطلوب».  
 لم يذكر الشيخ مطلب «كم» و «من» و هما ايضاً من الجزئيات المشهورة، فهي جزئية  
 لأنها تطلب علوماً جزئيةً بالقياس الى المطالب المذكورة و لا يعمّ فائدتها، فإنّ ما لا كيفية  
 له مثلاً لا يسئل عنه بكيف، و لذلك تنزلُ عن ان يعدّ في الاصول و يستغنى عنها، فيقال:  
 هل زيد أسود؟ هل هو في الدار؟ هل هو الآن؟

قوله: «فان لم يفظن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا و كان مطلباً خارجاً عما  
 عد».

**اقول:** فيه نظرٌ، لأنّ مطلب اى، اذا عدّ في الاصول، يقوم مقامها. فيقال: اى كيفية له؟،  
 فى اى مكان هو؟، فى اى وقتٍ هو؟

١ - قوله: «و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» فى مطلب ما»، لان مطلب ما يغمى عنه و  
 يقوم مقامه فيقال: ما علته، ما سببه؟

## التَّهْجُ العَاشِرُ فِي القِيَّاسِ المِغَالِطِيَّةِ

«أَنَّ الغلطَ، قد يقعُ أَمَا لسبب في القياس و هو ان يكون المدعى قياساً بقياس في صورته و هو ان لا يكون على سبيل شكلٍ منتج، او يكون قياساً ليس بقياس في صورته و هو ان لا يكون على سبيل شكلٍ منتج، او يكون قياساً في صورته، لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلةٍ علةً، او لا يكون قياساً بحسب مادته، اى أنه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته، اختلف امر صورته و اذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل، كان قياساً و لكنّه غيرُ واجبٍ تسليمه، فاذا روعى فيه تشابه احوال الوسط في المقدمتين و احوال الطرفين فيهما مع النتيجة، لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول و ان كان قياساً في صورته و قد عرفت الفرق بينهما.

و وضع ما ليس بعلةٍ علةً من هذا القبيل، و المضادة على المطلوب الاوّل من هذا القبيل، و ذلك اذا كان حدّانّ من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى، فاذا روعى في القياس صورته ثمّ ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتكليف<sup>1</sup> و من وضع ما ليس بعلةٍ علةً، و من المضادة على المطلوب الاوّل».

**اقول:** الغلطُ يقع لسبب يرجع اّمّا الى التّأليف القياسى، و اّمّا الى اجزائه الّتى من المقدمات ثمّ الحدود، و الشّيخ بدء بالقسم الاوّل، فقال: «أَنَّ الغلطَ قد يقع أَمَا لسبب في القياس»، و آخر القسم الثّانى، الى ان يتمّ الكلام في القسم الاوّل، ثمّ الّذى يرجع الى التّأليف فيكون لسبب يرجع اّمّا الى صورة القياس و اّمّا الى مادته، و بدأ بالقسم الاوّل، فقال: «و هو ان يكون المدعى قياساً ليس بقياس في صورته».

ثمّ الذي يرجعُ الى الصّورة يكون اّما بحسبِ نسبةِ بعضِ المقدّمات الى بعض، او بحسبِ نسيتهِ الى التّتيجهِ و الذي يكون بحسبِ نسبةِ بعضِ المقدّمات الى بعض، فهو أن لا يكون على شكلٍ و ضربٍ منتجٍ و قد اشار اليه بقوله: «و هو ان لا يكون على سبيلِ شكلٍ منتجٍ».

و الذي يكون بحسبِ نسبةِ المقدّمات الى التّتيجهِ، فلا يخلو اّما ان يكون السبب هو انّ المقدّمات لم يلزم منها قول غيرها، أو لزم و لكنّ اللّازم ليس هو المطلوب، و الأوّل هو المصادرة على المطلوب و لم يذكره الشيخ هيهنا، لأنّه يحتاج الى شرح فأخّره الى أن يفرغ من القسمة و يشتغل بشرحِهِ، و الثّاني هو وضع ما ليس بعلةٌ علّة<sup>١</sup> لأنّ وضع القياس الذي لا ينتجُ المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلةٌ للملوب، مكان علته و اليه أشار بقوله: «او يكون قياساً في صورتهِ لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلةٌ».

و اّما الذي يرجعُ الى مادّة القياس<sup>٢</sup> مشتملاً على مقدّماتٍ، لو وضعت على هيئة قياس، خرجت عن أن تكون مسلّمة. و اليه أشار بقوله: «أو لا يكون قياساً بحسب مادته»، الى قوله: «ان كان قياساً في صورتهِ» و مثاله ان يقال: كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شيء من النّاطق من حيث هو ناطق بحيوان، و ذلك لانّ القياس اّما يتعقد

١ - قوله: «و الثّاني هو وضع ما ليس بعلةٌ علّة» كقولنا: كلّما كان الاربعة موجودة، كانت الثّلاثة موجودة و كلّما كانت الثّلاثة موجودة، فهي فردٌ، فكّلما كانت الاربعة موجودة، فهي فردٌ و هي غير التّتيجهِ، اذا التّتيجهِ كلّما كانت الاربعة موجودة، فالثّلاثة فردٌ، لانّ الضّمير في الكبرى راجع الى الثّلاثة، م.

٢ - قوله: «و اّما الذي يرجعُ الى مادّة القياس»، لا خفاء في أنّ الغلط، بحسبِ المادّة يكون جميعُ مقدّمات القياس أو بعضها كاذباً، لكن اعتبر الشيخ فيه أمرين، أن يكون المقدّمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اختلّ الصّورة، و أن يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلّمة. و الامر الأوّل، مستدرکٌ لعدم توقّف اختلال المادّة عليه، فانّ قولنا: كلّ انسان حيوان و كل حيوان حجر، مختلٌ بحسبِ المادّة و ان اخذ بحسبِ الواجب، بان يقال: و لا شيء من الحيوان بحجر، لم يخلّ صورته، م.



بحسب الصورة من هذه الحدود، أما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعاً، أو مع حذفه منهما جمعياً، لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى و حذفه منهما، يقتضى كذب الكبرى، وان حذف عن الصغرى و اثبت في الكبرى، ليكونا صادقين، اختلفت صورة القياس، فلم يكن الأوسط مشتركاً فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة، لا يكون قياساً واجب القبول، بحسب المادة و لهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة.

قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما»،

اى: بين هذين القياسين المذكورين.<sup>١</sup>

قوله: «و وضع ما ليس بعلة علة، من هذا القبيل و المصادرة على المطلوب الأوّل من هذا القبيل»

أى: ممّا يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة، ثم أخذ في بيان المصادرة على المطلوب الأوّل، بقوله: «و ذلك اذا كان حدّاً من حدود القياس»، الى قوله: «فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني»، فالمصادرة على المطلوب، أنما يشتمل على حدّين مترادفين - كما مرّ - و يلزم منه أن احدى المقدمتين خالية عن الوضع و الحمل و هى التى يتحدّد حدّها.

و الثانية، هى النتيجة، مثاله: كلّ انسان بشر و كلّ بشر ناطق، فكلّ انسان ناطق و ما يقع فى قياس واحد، هكذا يكون ظاهراً غير ملتبس، و الخفى منها هو الذين يقع فى أقيسة مركبة يقتضى تباعد النتيجة و المقدّمة المتّحدة بها.

و الغاغل الشارح. ذهب الى أن وضع ما ليس بعلة علة، و المصادرة على الامطلوب الأوّل من الاغلاط التى تتعلّق بالمادة. و ليس كذلك، فان يتألف مع النتيجة اما من حدود

١ - قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين»، فى المثال المذكور، ان ثبت فى المقدمتين او حذف منها كان قياساً منعقداً، بحسب الصورة لكنّه ليس بواجب القبول، ففرق بين القياسين أى القياس المنعقد بحسب الصورة و القياس المنعقد الواجب القبول، م.

اكثر مما يجبُ و هو وضعُ ما ليس بعلةٍ علةً، او من حدودٍ اقلّ ممّا يجب و هو المُصادرة على المطلوب، فالخللُ فيها راجع الى الصّورة دون المادّة و لذلك جعلنا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المُتعلّقة بالتأليف القياسيّ.

و قد ظهر أنّها اربعةٌ اثنان منها مُتعلّقان بنفس القياس و هما اختلال الصّورة المادّة و يشتركان في أنّ الخلل فيهما سوءُ التّأليف، و اثنان مُتعلّقان بحال القياس و النتيجة معاً و هما وضع ما ليس بعلةٍ علة و المُصادرة على المطلوب، فاذن جميع ما يتعلّق بالتأليف القياس ثلاثةٌ أشياء.

و الى ذلك اشار الشيخ بقوله: «فاذا روعى بالقياس صورته، ثم ما اشرنا اليه من احوال مادّته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف و من وضع ما ليس بعلةٍ علةً و من المُصادرة على المطلوب الاول».

قوله: «هذا. و اما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول و لكن بسبب في المقدمات مقدّمة فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك في مفهوم اللفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت و من جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كَلٍّ واحدٍ و بالعكس فيجعل ما يكون لكُلٍّ واحد كائناً للكُلِّ و ما يجعل للكُلِّ كائناً لكُلٍّ واحد، و لا شك في انّ بين الكُلِّ و بين كُلٍّ واحد من الاجزاء فرقاً، و رذمما كان الانتقال على سبيل تفریق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيُظنّ أنّه اذا افترق كان صادقاً مثل من يظنّ أنّه اذا صحّ ان يقول، كان امرؤ القيس شاعراً، صحّ ان امرؤ القيس، كان مفرداً و ان امرؤ القيس الميت، شاعرٌ مفردٌ، فيحكم بان الميت و رُبما كان الانتقال على العكس من هذا و هو أنّه اذا صحّ ان امرؤ القيس شاعر و أنّه جيّدٌ يصحّ على الاطلاق.

و كيف شئت أنّه شاعرٌ جيّدٌ، اى في غير الشاعريّة و هذا ايضاً يُناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و لكن بشركة من اللفظ و هذه مغالطات مناسبة للفظ».

**اقول:** لمّا فرغ من بيان القسم الاول، و هو ان يكون سبب الغلط راجعاً الى التّأليف، ختمه بقوله: «هذا»، اى: هذا قسمٌ. و بدأ بالقسم الثّاني بقوله: «و اما ان لا يكون الغلط»، فلفظة «اما هذه» اختُ اتى في اول الفصل، في قوله: الغلطُ قد يقع اما لسبب في القياس و

هذا القسم وان يكون الغلط بسبب في المقدمات افراداً او في اجزائها التي هي الحدود، و ينقسم الى ما يكون السبب لفظياً و الى ما يكون معنوياً و بدء بالقسم الاول و هو على ما ذكرنا، ينحصر في ستة اقسام، لان الغلط اما يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد، او في هيئته في نفسه، او فيه هيئته اللاحقة به من خارج، او في التركيب المحتمل لمعنيين، او في وجود التركيب و عدمه.

فيظن ان المركب غير مركب او غير المركب مركب، فإشار الى القسم الاول و الرابع و هو الاشتراك في اللفظ المفرد و المركب بقوله: «فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ عى بساطتها او على تركيبها على ما علمت»، اي: في التهج السادس.

و اورد لذلك مثلاً و هو انتقال الذهن من احد معنئ لفظ «كُلُّ» حالتى الاطلاق على الجميع و كُلُّ واحد الى الآخر و قوله: «و من جملتها، مثل ما يقع بسبب الانتقال»، الى قوله: «و لا شكل في ان بين الكل و بين كل واحد من الاجزاء فرقا» و هذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد و انما خصه باليراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر و سنحتاج اليه في التمث الخامس، و الفرق ان الكل، يشمل الآحاد معاً و كُلُّ واحد يأخذ الواحد فالواحد، على سبيل البدل بشرطين:

احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره،

و الثاني ان لا يبقى واحداً غير مأخوذ.

و اشار بقوله: «و ربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيظن انه اذا افترق». و في بعض النسخ: كيف فرق كان صادقاً الى قوله: «و انها فرد» الى القسم الخامس.

و اورد له مثالين، احدهما انا اذا قلنا: ان امرؤ القيس، كان شاعراً، و صح، فيظن انه يصح قولنا: امرؤ القيس كان. و قولنا امرؤ القيس شاعر و ذلك لان المحمول في الاول، هو قولنا: كان شاعراً، على سبيل الاجتماع، فيظن انه يصح حمل كُلُّ واحد من لفظة «كان» و «شاعراً» عليه، على سبيل الانفراد.

١ - قوله: «كُلُّ واحد»، عطف على قوله: «ان الكل» يعنى: ان الكل يشمل الآحاد معاً و كُلُّ واحدٍ يشمل الآحاداً معاً بل يأخذ الواحد، فالواحد، م.

وَأَمَّا يَصِحُّ الْاَوَّلُ، لِأَنَّ لَفْظَةَ «كَانَ» فِيهَا نَاقِصَةٌ، هِيَ جُزْءُ الْمَحْمُولِ وَالْمَجْمُوعِ قَضِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى كَوْنِهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي شَاعِرًا، وَ لَا يَصِحُّ الثَّانِي، لِأَنَّ اِفْرَادَ لَفْظَةِ «كَانَ» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا أَخَذَتْ تَامَةً وَ هِيَ الْمَحْمُولُ نَفْسَهُ، فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: حَصَلَ اِمْرُؤُ الْقَيْسِ<sup>١</sup> وَ لَا يَصِحُّ الثَّلَاثُ، لِأَنَّ حَذْفَ لَفْظَةِ «كَانَ»، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا اخذت رابطة، لا دلالة لها أآ على الارتباط المحض و المحمول هو الشاعِر، و حينئذٍ الفرقُ بين قولنا: كان شاعراً و بين قولنا: هو شاعر<sup>٢</sup>، على هذا التقدِير و يلزم منه حمل الشاعِر على امرؤ القيس الذي ليس بموجود الآن، لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَا يَوْجَدُ اصْلاً فَضْلاً عَنِ اَنْ يَوْجَدُ شَاعِرًا.

و المِثَالُ الثَّانِي، اَنَا اِذَا قُلْنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ وَ فَرْدٌ، صَحَّ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ يَصِحُّ قَوْلُنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ، الْخَمْسَةُ فَرْدٌ، عَلَى قِيَاسِ اَنَا اِذَا قُلْنَا: الْعَسَلُ حَلْوٌ وَ اَصْفَرٌ، وَ صَحَّ، فَيَصِحُّ قَوْلُنَا: الْعَسَلُ حَلْوٌ، الْعَسَلُ اَصْفَرٌ.

وَ اِشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَ زُبْمَا كَانَ الْاِنْتِقَالَ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ هَذَا»، اِلَى الْقِسْمِ السَّادِسِ وَ يُمَثِّلُ بَانَ يَظُنُّ أَنَّهُ اِذَا قُلْنَا: اَنَّ اِمْرُؤَ الْقَيْسِ، شَاعِرٌ جَيِّدٌ وَ صَحَّ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا وَصْفَيْنِ مَتَبَاثِنَيْنِ، صَحَّ اَيْضًا عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا مَعًا وَصْفًا وَاحِدًا، ثُمَّ قَالَ: «هَذَا اَيْضًا يُنَاسِبُ مَا يَكُونُ الْغَلَطُ فِيهِ بِسَبَبِ الْمَعْنَى مِنْ وَجْهِ».

وَ ذَلِكَ الْوَجْهُ، هُوَ اِغْفَالُ تَوَابِعِ الْحَمْلِ، الَّذِي يَجِيءُ ذِكْرُهُ فِي الْاِغْلَاطِ الْمَعْيِيَّةِ، فَانِ الْجَيِّدُ الْمَطْلُوقُ، اِذَا حَمَلَ بَدَلَ الْجَيِّدِ فِي الشَّاعِرِ، فَقَدْ اِغْفَلَ مَا يَتَّبِعُ الْمَحْمُولَ وَ كَانَ كَحَمْلِ الْمَوْجُودِ الْمَطْلُوقِ، بَدَلَ الْمَوْجُودِ بِالْقُوَّةِ، فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ، لَكِنَّةً يَكُونُ هِيْهُنَا بِشَرَكَةِ اللَّفْظِ

١ - قوله: «كأنه يقول: حصل امرؤ القيس» و فيه نظرٌ، لِأَنَّ قَوْلُنَا: حَصَلَ دَالٌّ عَلَى الْحَصُولِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، فَيَصْدُقُ قَطْعًا، م.

٢ - قوله: «و حينئذٍ لا فرق بين قولنا كان شاعراً و بين قولنا هو شاعر»، فان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناه أآ النسبة الحكمية و لم يدل على الزمان الماضي، فلا يكون ناقصة، و اذا كانت ناقصة، دلّت على الزمان و حينئذٍ تكون جزئاً من المحمول، كما في الاول، و اعلم أنه يكفي في بيان كذب قوله: امرؤ القيس شاعرٌ، أنه حمل الشاعِر على امرؤ القيس، الذي ليس بموجود، أآ فيكون كاذباً، فقوله «لأن» حذف كلمة «كان» الى قوله: على هذا التقدير، لا مدخل له في ذلك البيان و لا فائدة فيه، م.

و ذلك لانّ الغلط أنما حدث من قولنا: هو شاعرٌ جيدٌ وليس من شرطِ توابع الحمل، ان يحدث من تركيب لفظي مقدّمة.

قوله: «و هذه مغالطات مناسبة للفظ»، اشارةً الى الاقسام المذكورة، أأنا لله لم يذكر من السنّة أأا اربعة و سنُسِيرُ الى الثّاني و الثّالث الباقيين منها.

قوله: «و قد يقع الغلط بسبب المعنى الضرف، مثل ما يقع بسبب ايهام العكس، و بسبب اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، و باخذ اللاحق للشئء مكان الشئء، و بأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، و باغفال توابع الحمل المذكور، و قد عرفت ذلك».

**اقول:** يُريد به، القسم الثاني، من الاغلاط المُتعلّقة بافراد المُقدّمات و هو الّذي يكون السّبب معنويّاً.

قوله: «و قد يقع الغلط بسبب المعنى»، عطفٌ على قوله: «فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ».

و اعلم انّ الاغلاط المعنويّة، لا يتصوّر ان يقع في الحدود الّتي هي المفردات - كما مرّ في صدر الكتاب - فاذن، هي أأما تقع في التّأليف، و التّأليف يكون أأما في القضايا انفسها، او يكون بين القضايا.

و الّذي بين القضايا، فهو أأما قياسيٌ و أأما غير قياسي، و الواقعة في التّأليف القياسي، قد مرّ ذكرها، أأما الّتي تقع في القضايا انفسها و هي المُتعلّقة بالمقدّمات، فهي الّتي يُريد ان يذكر هيهنا و هي ثلاثة لا غير، لأنّ التّأليف، يقع أأما بين جزئين يستحقّ أحدهما لان يحكم عليه و الآخر لان يحكم به، و أأما بين جزئين لا يستحقّان لذلك، و الغلط في الأوّل، لا يتصوّر أأا ان يكون التّرتيب غير صحيح، بان جعل المحكوم عليه محكوماً به و المحكوم به، محكوماً عليه و السّبب في ذلك، ايهام العكس.

و أأما الثّاني، فلا يخلو أأما ان يكون المأخوذُ فيها بدل من يستحقّ، لان يكون جزئاً من القضية شيئاً من معروضاته أو عوارضه، أو لا يكون كذلك، بل شيئاً مشابهاً له، أو على وجهٍ آخر غير الوجه الّذي يجب. و الأوّل هو أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات و ذلك لأنّ الحكم يتعلّق بالذات، بما يستحقّ لأن يكون جزئاً من القضية و بالعرض لمعروضاته و عوارضه و الثّاني هو سوء اعتبار الحمل، فانّ الحمل، لا يكون فيها كما ينبغي مطلقاً.

وقد بقي من اسباب الغلط، قسمٌ واحدٌ وهو الوقاع بين قضايًا، لا يتألف منها قياس و هو المسمى بجمع المسائل، في مسألة واحدة<sup>١</sup> ولم يذكره الشيخ، لأنه غير متعلقٍ بالقياس. ونعود الى الشرح، فنقول: قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصّرف، خمسة اشياء: ايهاً العكس، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - وهما القسمان المذكوران من الثلاثة - والثالث أخذ اللاحق للشئء مكانه وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - كما مرّ في التّهج السادس - والرّابع أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل وعكسه يجرى مجراه، والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلّقة بالمحمول - كما مرّ - وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك، ممّا يغيّر احوال الحكم في القضية وهذا القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، وأنما أورده الشيخ هكذا لأنه في هذا المختصر، لم يتعرّض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه.

قوله: «فتجد اسباب المغالطات منحصرّة في اشتراك اللفظ، مفرداً كان أو مركّباً في جوهره، وهيته، وتصريفه، وفي تفصيل المركّب وتركيب المفصل، ومن جهة المعنى في ايهاً العكس، وأخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، وأخذ اللاحق للشئء، واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب الأوّل، وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته».

**اقول:** لَمَّا ذكر أسباب الغلط، عاد الى عدّها، ليسهل الضبط، فأشار هيئنا الى القسم الثّاني من اللفظيّة التي لم يذكرها فيما مضى، بقوله: «أو هيئته وتصريفه» ولم يذكر في المعنويّة قسمًا ممّا ذكره فيما مرّ، وهو أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل وذلك ايضاً ممّا

١ - قوله: «و هو المسمى بجمع المسائل في مسألة واحدة»، كقولنا: الانسان وحده ضحّاك و كلّ ضحّاكٍ وحده حيوان، فقولان: الانسان وحده ضحّاك قضيتان: الانسان ضحّاك و ليس غيره ضحّاكاً، وأنما ليذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس، بل لانه دخل تحت فساد الصّورة، اذ الغلط أنما نشأ من القضية الثّانية وهو قولنا: ليس غير الانسان ضحّاكاً، لانها مع الكبري ليس على تأليف منتج. وليكن هذا، آخر ما اردنا ايراده في قسم المنطق من هذا الكتاب والله الموفق للصّواب، الحمد لله تعالى، م.

يدُلُّ على أنه لا يتعرّض لبيان الحصر.

قوله: «و ان شئت فادخل الإعراب و البناء و اشتباه الشّكل و الاعجام فى باب المغالطات اللفظية و من التفت لفت المعنى و هجر ما يخلّ اللفظ، ثم راعى أجزاء القياس معانى لا الفاظ و راعاها بتوابعها و لم يخلّ بها فيما يتكرّر فى المُقدّمين او يتكرّر فى المُقدّمين و النتيجة، و راعى شكل القياس فيه و علم أصناف القضايا، الّتى عدّناها ثمّ عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً او مُراجعا فغلط، فهو اهلٌ، لان يهجر الحكمة و تعلّمها فكلّ مسيرٍ لما خلق له تعالى»<sup>١</sup>.

**اقول:** التفت لفته، اى: نظر اليه.

يُريد أنّ من عرف الاصول المذكورة و حكمها، امن من الغلط، فانّ سبب الغلط بالاجمال، هو اهمال بعض شرايط الصحّة و وزان بين شرايط الصحّة و أسباب الغلط بقولٍ ملخّص. و هو أنّه اذا اخط المعنى، و هجر ما يخلّ اللفظ، اى الالفاظ الذّهنيّة و ما ترشّح من احوالها فى الخيال، و بالجملة: اذا تُرك اعتبار اللفظ و وجود المعنى عن الشوائب اللفظيّة، امن من الاغلاط اللفظيّة.

و اذا راعى اجزاء القياس مفصّلة بتوابعها، امن من الاغلاط المتعلّقة بالمقدّمات، و اذا لم يخلّ بتكرار الحدود فى المُقدّمين و النتيجة، امن من وضع ما ليس بعلةٍ علّة، و من المُصادرة على المطلوب.

و اذا راعى شرائط القياس، امن من الغلط المتعلّق بصورتِهِ، و اذا عرف أنّ المُقدّمات من اىّ الأصناف المذكورة فى التّهج السادس و راعى شرائطها، امن من الغلط المتعلّق بمادّته. ثمّ إنّ من غلط بعد رعاية هذه الشّروط و تكرار المعاودة الى تفقّد كلّ واحدٍ منها، فهو ليس بمستعدّدٌ لادراك العلوم النّظريّة و لعلمها.

والله اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المثاب.

انتهى القول فى المنطق، بعون الله و توفيقه.

وانتهى التصحيح / فى ذى الحجة ١٤٢٥ / كريم فيضى.

# اعلام

اشخاص

امکنه

کتابها



اشخاص	
الشيخ، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤.	ابن خلدون، ٣٤، ٧٠.
٤٨، ٤٩، ٥٠، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٨، ٩٠.	ابن رشد، ٤٨، ٧١.
١٠٣، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١١٨.	ابن سينا، ٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤.
١١٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٢.	٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٦، ٥٣، ٥٧.
١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦.	٦٠، ٦٤، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥.
١٤٣، ١٤٤، ١٦٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠.	ابن طفيل اندلسي، ١٢.
١٨٦، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦.	ابن عدى، ٦٥.
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩.	ابن عربي، ٢٥، ٥٧.
٢٢٠، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠.	ابن مولوي، ١٩.
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٩.	ابو البركات بغدادى، ٥٦.
٢٤٢، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤.	ابو الصلت، ٦٨.
٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤.	ابو بشر متي بن يونس، ٦٣، ٦٤، ٦٥.
٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧.	ابو حامد غزالي، ٧، ١٨.
٣١١، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٩.	ابو سعيد ابو الخير، ٢٧.
٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣.	ابو على سينا، ١٦، ٤٧، ٥٣.
٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣.	ابو نصر، ٢٩٩.
٣٥٥، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥.	ابو نصر الفارابي، ٢٥١، ٢٩٣.
٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥.	ابو نصر فارابي، ٦٤، ٦٥.
٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠.	ابى على بن سينا، ١٢.
٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥.	اثير الدين ابهرى، ٧٠.
٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٨، ٥٥.	اثير الدين المفضل الابهرى، ٣٠٣.
آسين پلاسيوس، ١٣.	احمد آرام، ١٦.
ابا عبيد الجوزجاني، ٤٨.	احمد الوشاح، ١٧.
ابن ابى أصيبعة، ١٠.	احمد امين، ٣٨.
ابن الاعرابي، ٤٥.	احمد غزالي، ٧، ١٨.
ابن باجه، ٦٨.	



۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۱، ۲۵۴،	بوعلی، ۱۹، ۲۳، ۴۳
۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۰،	بوعلی سینا، ۲۰، ۲۲
۳۰۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۶،	بہمنیارین مرزبان، ۷
۳۶۷، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۲۴،	پورسینا، ۱۹، ۲۵
الفاضل الشارح، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۶۹، ۳۵۱،	پیترآبلار، ۶۴
۳۵۶، ۱۴۷،	تقی زاده، ۵۷
الفاضل العلامة، ۷۶،	نامسطیوس، ۲۸۳، ۲۳۸
الفونسو نلینو، ۱۷،	جالینوس، ۶۷، ۳۱۵
القاشی، ۳۸۶،	جالینوسی، ۶۹
القاضی الساوئی، ۲۹۷،	جعفر آل یاسین، ۵۶
المشاؤون، ۱۳، ۵۱،	جمهور، ۲۸۴
المعلم، ۴۰۶، ۴۰۷،	حجة الحق، ۱۰، ۱۶، ۲۲
المعلم الاول، ۲۳۸، ۳۴۴، ۳۸۵، ۲۸۱، ۲۹۹،	حسین نصر، ۲۷
۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۰، ۸۳، ۸۹، ۱۶۵، ۲۵۵،	حکیم سبزواری، ۸، ۴۳، ۴۶
امام الحکما، ۲۲،	حمید عیدی، ۵۶
امام رازی، ۴۵،	خالد، ۱۵۵
امام فخر، ۴۲،	خواجہ، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۶
امرؤ القیس، ۴۲۴، ۴۲۶،	خواجہ ابوعلی سینا، ۱۰
امیر کبیر، ۵۷،	خواجہ طوسی، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۰
اویسنا، ۶۶،	خواجہ نصیر، ۴۲، ۷۰
ایرج افشار، ۵۴،	خواجہ نصیرالدین طوسی، ۲۴، ۴۷، ۵۷، ۵۹،
بارامیناس، ۹۸،	۴۶
بطلمیوس، ۴۷،	خواجہ شارح، ۳۳، ۳۶، ۴۰، ۴۱
بقراط، ۳۲۱،	خونجی، ۶۹
بن کمونہ، ۱۲،	دامپی یر، ۵۴
بوئتیوس، ۶۵،	دکارت، ۳۸، ۳۹
بوحنیفہ، ۱۹،	دکتر یثربی، ۲۶
بوسینا، ۲۰،	راجریبکن، ۵۵

۵۷، ۳۷، ۳۴	رازی، ۴۳، ۴۴
شیخ بهانی، ۱۹، ۲۰، ۴۶	زکریای رازی، ۷
شیخ رئیس، ۱۱، ۱۳، ۴۳، ۴۶	زید، ۱۴، ۴۲، ۸۰، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۵، ۱۵۷
شیخ سینا، ۲۱، ۲۸، ۳۴، ۳۵	۱۵۸، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۶، ۳۲۲
شیخ شهید، ۱۲	۳۲۷، ۳۴۶، ۳۵۶، ۳۷۶، ۳۸۳، ۴۱۵
شیخ شهید اشراقی، ۱۲	سارتر، ۴۷
صاحب البصائر، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۵۳، ۳۶۲	سبزواری، ۸
۲۹۴	سراج الدین ارموی، ۵۹
صاحب المنطق، ۳۹۲	سقراط، ۲۱
صدرا، ۸	سنائی، ۱۸
صدر المتألهین، ۷، ۱۱	سهروردی، ۱۸، ۵۳، ۵۷
ضیاء الدین درّی، ۱۶	سهروردی مقتول، ۱۳
طباطبائی، ۸	سید ابراهیم دیباجی، ۵۳
عبدالحسین آذرنگ، ۵۴	سید حسن مشکان طبسی، ۱۶
عبدالرحمن بدوی، ۱۶، ۱۷	سید حسین ضیائی، ۱۷
عبدالله، ۱۰۹، ۱۱۰، ۳۳۴	سید حسین نصر، ۱۶، ۴۹
عبیدالله جوزجانی، ۲۹	سیدیحیی یشربی، ۵۵
عزالدوله سعد بن منصور بن کمونه، ۱۲	شارح رازی، ۴۴، ۵۰
عصار، ۲	شافعی، ۱۹
عطار، ۱۸	شرف الملک، ۱۰، ۲۲
علامه طباطبائی، ۳۴	شفیعی کدکنی، ۵۳
علی، ۱۰۲	شکوفه تقی، ۵۳
عمر، ۱۵۵، ۲۰۷	شمس تبریز، ۲۰
عمر، ۱۴، ۸۰، ۱۵۷	شهرستانی، ۲۲
عیسی، ۱۰۹	شیخ، ۱۳، ۱۶، ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۴۳
غزالی، ۱۱، ۵۵	شیخ ابوسعید ابو الخیر، ۵۷
غلامحسین مصاحب، ۵۶	شیخ اشراق، ۷
فارابی، ۷، ۱۶، ۲۰، ۵۳، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱	شیخ رئیس، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷

فاضل اردکانی، ۵۷	محمد بن عمر ابن الحسین الخطیب الرازی، ۷۶
فاضل شهرزوری، ۲۱	محمد تقی جعفری، ۳۸
فخرالدین رازی، ۶۹، ۱۹	محمد تقی دانش پژوه، ۱۷
فخر رازی، ۵۶، ۴۸، ۴۳، ۱۹، ۷	محمد رضا حکیمی، ۲۷
فرانسسیس بیکن، ۵۵	مرحوم شهابی، ۱۷
فرسطس، ۲۳۸	مشائین، ۱۲
فروریوس، ۱۹۶	مشکوة، ۱۷
فروریوس، ۵۱، ۱۳	ملا صدرا، ۷، ۲۵، ۲۷، ۵۷
فروزانفر، ۵۶، ۱۸	ملک المناظرین، ۷۶
فروغی، ۵۷	منوچهر صدوقی سها، ۱۰، ۱۶
فریدون بدره‌ای، ۵۶	مولانا، ۱۹، ۵۳
فریدون جنیدی، ۵۴	مولوی، ۱۹، ۲۰
قاطیغوریاس، ۱۶۵، ۹۸	میر داماد، ۷، ۵۷
قزوینی، ۵۷	میرفندرسکی، ۷
قطب، ۱۱	نالینو، ۱۳
قطب‌الدین رازی، ۵۹	نجم‌الدین کاتبی، ۵۹
قطب‌الدین رازی تحتانی، ۷۱	نجم‌الدین کاتبی قزوینی، ۷۰
کپرنیک، ۵۵	نصیبین، ۶۱
کریم فیضی، ۵۲، ۸	نصیرالدین طوسی، ۲۵، ۷۰
کمال‌الدین ابن یونس، ۷۰	نیکلاس کاپالدی، ۵۴
گاردهد، ۲۸	نیکولاس رشر، ۶۰، ۷۲
گالیله، ۵۵	وسالیوس، ۵۵
گیلبرت، ۵۵	هاروی، ۵۵
لنناردو داوینچی، ۵۵	هنری توماس، ۵۶
متی بن یونس، ۶۳، ۶۵	یحیی بن عدی، ۶۳، ۶۵
محقق طوسی، ۴۳	یحیی مهدوی، ۱۶
محمد، ۷۵	یعقوب بن اسحاق کندی، ۶۳
محمد بن عبدون، ۶۸	

مكة، ٣١٥	
نیشاپور، ٥٤	
همدان، ٢٢	امكنه
يونان، ٣٢، ٥٤، ٥٥، ١١٤، ١٧٤، ١٩٦	آلمان، ٥٤
	أمريكا، ٦٠
	ادسا، ٦١
كتب	اروپا، ٥٤، ٥٧
ابن سينا به روايت اشكوري و اردكاني، ٥٦	اسپانيا، ٦٧، ٦٨
اثولوجيا، ١٤، ١٥، ١٧	اسكندريه، ٦١
ارسطو عند العرب، ١٦، ١٧	اندلس، ٦٧، ٦٨
ارغنون، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٤٩	انطاقيه، ٦١
اسرار الحكم، ٤٦، ٤٧، ٤٢٩	ايطاليا، ٥٤
اشارات، ١٤، ١٦	ايران، ٧، ٢١، ٢٦، ٥٧، ٦٠
افلوطين عند العرب، ١٧	ايران شهر، ٢٣
الاسفار الاربعه، ١١	بُخارا، ٢٢
الاشارات، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ٤٣، ١٧٦	بغداد، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨
الاشارات و التنبيهات، ٨، ١٩، ٣١، ٢٤، ٢٨	بيروت، ١٦
٢٩، ٧٢، ٧٥	خراسان، ٤٥
الاصول، ٨٠، ١٠١، ١٠٢	روم، ٥٥
الاهيات ارسطو، ٢٠	سوريه، ٦١
الاهيات نجات، ٥٥، ٥٦	عراق، ٦١
البرهان، ١٣٧، ١٣٩	فنا، ٢٣٨
البصائر، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٥٣، ٣٦٢	قاهرة، ١٧
٢٩٤،	كاليفرنيا، ١٧
التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميه، ١٧	كويت، ١٦، ١٧
التلويحات، ١٢	طهران، ١٦، ١٧
التفحيحات في شرح التلويحات، ١٧	لايدن، ١٧
الحكمة المتعاليه، ٢٦	مراغه، ٤٧

حكمة المشائين، ٢٦	الحكمة المشرقيه، ١٣، ١٧، ١٤٠، ١٤٢.
حكمة المشرقيه، ٢٥	١٧٨، ١٤٣
حكمة المشرقيين، ٢٣	الشرح، ٤٨، ٢٢٢
حي بن يقظان، ١٣، ٢٧	الشرح الاوّل، ٧٧
خرد جاودان، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨	المُشرحين، ١٦
دايرة المعارف فارسي، ٥٣، ٥٦	الشفاء، ١١٠، ١٢٧، ١٦٦، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٥٧.
دوبال عقل و خرد، ٥٣، ٥٥	٢٨٦، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣٣٥.
رسائل ابن سينا، ١٦	٣٧٥، ٣٩٤
رسائل الشيخ الرئيس، ١٧	الشفاء، ١١٩، ١٤٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٧٠.
رسالة الطير، ١٨، ٢٧	المباحثات، ١٠
رسالة في العشق، ٢٧	المحصل، ٤٢
سلامان و ابسال، ٢٧، ٢٩، ٤٨	النوادر، ٤٥
سه حكيم مسلمان، ١٦	ايساغوجي، ٥١، ٩٦، ٩٨، ١٠٥، ١٩٥، ١٩٦
شرح اشارات، ٤٣	باكاروان انديشه، ٥٣، ٥٥، ٥٨
شرح التلويحات، ١٢	بحار الانوار، ٣٦، ٤٢٩
شرح المطالع، ٢٥٥	بزرگان فلسفه، ٥٤، ٥٦، ٥٨
شرح تحليلي اعلام مثنوي، ٥٣، ٥٦	تاريخ تمدن، ٥٤
شرح ثامسطيوس، ٦٤	تاريخ حكما و عرفاء متأخرين، ١٧
صور خيال در شعر فارسي، ٥٣	تاريخ علم، ٥٤
عرفان اسلامي، ٥٧	تاريخ فلسفه، ٥٥
عرفان پلي ميان فرهنگها، ٥٧	تتمة المنتهى، ٤٦
عيون الانباء، ١٦	تحصيل المحصل، ٤٢
فلسفه عرفان، ٢٦	تذكرة شاه طهماسب، ٥٥
فلسفه علم، ٥٥	ترجمة قديم الاشارات، ١٦
فن الشعر، ٥٣	تفسير نهج البلاغه، ٥٧
فيلسوف عالم، ٥٦	تفسير و نقد و تحليل مثنوي، ٣٨، ٥٨
قاطيغورياس، ٩٨، ١٦٥	تهافتات، ١١
قرآن، ٣٥، ٣٧	حكمة الاشراق، ١٢، ١٣، ١٧

- قصيدة عينيه، ۴۶، ۴۷  
کارنامه ابن سینا، ۵۴، ۵۶  
کتاب اثولوجيا، ۱۴  
کتاب البرهان، ۴۰۰  
کتاب الکشکول، ۴۶  
کتاب مقدس، ۵۴  
کشکول، ۵۳، ۵۶  
مجسطی، ۴۷  
محاکمات، ۴۵  
محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ۱۷  
معمای حیات، ۵۷  
مقاله‌های فروزانفر، ۵۶  
مقامات العارفين، ۱۳، ۲۸  
نامه‌های قزوینی به تقی زاده، ۵۴، ۵۷  
نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ۱۶  
نظرمتفکران اسلامی درباره طبیعت، ۵۳، ۵۶، ۵۷  
نقد عقاید، ۵۶